Département d'Iranologie
de l'Institut franco-iranien

Institut d'Études iraniennes
de l'Université de Paris

BIBLIOTHQUE IRANIENNE

Dir. H. Corbin

9

Henry Corbin
Directeur d'études
à l'École des Hautes - études (Sorbonne)

TRILOGIE ISMAELIENNE

1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le Livre des Sources (IVe/Xe s.). - 2 Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: Cosmogonie et Eschatologie (VIIe/XIIIe s.). - 3. Symboles choisis de la Roseraie du Mystère, de Mahmûd Shabestarî (VIIIe/XIVe s.)

TEXTES ÉDITÉS AVEC
TRADUCTION FRANÇAISE ET COMMENTAIRES

TEHERAN
DÉPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
50, Avenue Shâhpour Ali-Âbâd

PARIS
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice (VIe)

1961

TRILOGIE ISMAELIENNE

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Dir.: H. Corbin

publiée par

LE DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN

ET

L'INSTITUT D'ETUDES IRANIENNES DE L'UNIVERSITE DE PARIS

Vol. 9

TEHERAN

IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITE ET IMPRIMERIE KAYHAN

Henry CORBIN
Directeur d'études
à l'Ecole des Hautes - Etudes (Sorbonne)

TRILOGIE ISMAELIENNE

1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le Livre des Sources (IVe/Xe s). - 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: Cosmogonie et Eschatologie (VIIe/XIIIe s.). - 3. Symboles choisis de la Roseraie du Mystère, de Mahmûd Shabestarî (VIIIe/XIVe s.)

Textes édités avec
traduction française et commentaires

TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO - IRANIEN
58, Avenue Shâhpour 'Alî-Rezâ

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN - MAISONNEUVE
11, rue Saint - Sulpice (VIe)

1961

CARPENTIER

NOTE LIMINAIRE

La fermeture de l'imprimerie de l'Institut franco-iranien a posé de graves problèmes pour l'impression de la partie française des volumes de la présente collection.

J'exprime ici mes plus vifs remerciements à la Direction de l'imprimerie de l'Université de Téhéran, qui a bien voulu assumer la tâche de conduire à bonne fin l'impression des deux premières parties du présent ouvrage.

Pour diminuer des délais très compréhensibles, l'impression de la troisième partie a été confiée à l'imprimerie Keyhan, à Téhéran. Il en résultait forcément une certaine disparité dans les caractères, outre une nouvelle pagination, marquée par les chiffres entre parenthèses. Ce sont là des inconvénients mineurs.

Bénéficiant, pour cette troisième partie, des avantages et des inconvénients des linotypes, nous ne disposions pas, pour le corps du texte, de caractères italiques. Nous y avons suppléé par un espacement des lettres, comme on le fait en allemand. On ne disposait pas non plus de caractères munis de signes diacritiques, et l'on a dû également renoncer à y suppléer par l'artifice des italiques. Le *'ayn* et le *hamza* sont eux-mêmes représentés indifféremment par une apostrophe ordinaire.

Quant à la partie arabe et persane de cette «Trilogie», elle avait encore pu être composée avant la fermeture de l'imprimerie de l'Institut franco-iranien. Malheureusement, les épreuves nous étant envoyées à Paris, il est arrivé qu'à distance, certaines corrections soient mal interprétées. D'où un certain nombre d'aberrations, aggravées encore par l'usure des caractères. On a tâché d'y remédier, dans la mesure du possible, aussi bien dans la liste des *Errata* que dans les notes accompagnant les traductions françaises.

Peut-être le lecteur sourcilleux relèvera-t-il çà et là quelque chose d'insolite dans la mise en pages, ou quelques «coquilles» échappées à de très laborieuses corrections d'épreuves. Si l'auteur demande quelque indulgence pour lui-même, il reste persuadé que l'on partagera sa reconnaissance pour le dévouement apporté par nos typographes iraniens à un travail difficile.

Que soient cordialement remerciés ici ceux qui ont aidé à la naissance de ce 9ᵉ volume de la *Bibliothèque Iranienne*, en collaborant à la correction des épreuves: le professeur Issa Sepahbodi, de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, M. Abbas Showghi, M. Hassan Rahavard, assistant de notre Département d'Iranologie.

TEHERAN
novembre 1961

H.C.

TRILOGIE ISMAÉLIENNE

LES TROIS TRAITÉS

Le présent volume fait suite à ceux qui dans notre collection se sont déjà proposé de contribuer à l'essor que les études ismaéliennes ont pris depuis une génération[1]. Il s'en faut de beaucoup que nous puissions dès maintenant entrevoir en détail le fond des choses, mais progressivement nous voyons s'esquisser les contours de cette imposante construction théosophique qui englobe tous les univers concevables, et ordonne à leur image les moments de la vie terrestre. Il dépendra d'une étude approfondie que nous puissions comprendre non seulement ce qui s'est passé au cours des premiers siècles de l'Islam, nommément en Iran, mais ce qui continue d'en être par excellence la forme ésotérique, autrement dit de représenter la gnose en Islam.

En particulier, il nous semble impossible d'approfondir le question des origines du shî'isme duodécimain, d'en suivre les vicissitudes déterminées par l'opposition entre l'esprit de la gnose, qu'il porte en lui-même, et l'esprit légalitaire qui le déborde, dès que l'idée se cristallise en institution officielle[2], sans mener concurremment la même enquête concernant l'essence et les vicissitudes du shî'isme ismaélien. Il nous semblerait non moins difficile d'enquêter sur les origines, le sens et la complexité croissante de l'univers spirituel du soufisme, en négligeant le thème précédent, car la situation nous met dans l'obligation de comprendre comment des groupements religieux parlant la même langue technique, professant la même théosophie, peuvent tantôt interférer, tantôt s'opposer résolument. Le troisième moment de la présente trilogie nous fournira l'occasion de revenir sur ce phénomène, dont la structure représente quelque chose d'essentiel pour l'histoire de l'humanité religieuse comme telle.

C'est pourquoi, bien qu'il ait fallu un concours d'occasions favorables pour disposer des trois textes inédits que l'on publie ici, leur réunion même n'offre cependant rien d'arbitraire. Groupés en une trilogie, ils présentent en effet l'extrême intérêt de nous permettre une vision comparative, si sommaire

soit-elle encore, de la doctrine ismaélienne en trois de ses états caractéristiques: ismaélisme de l'époque fâtimide, ismaélisme de la tradition post-fâtimide, et ismaélisme iranien réformé de la période postérieure à la chute d'Alamût (654/1256).

Le premier de ces traités, en arabe, *Kitâb al-Yanâbî'* (Le Livre des Sources), est l'œuvre d'Abû Ya'qûb Sejestânî (IVe /Xe siècle)[a], dont un autre traité, en version persane, fut publié antérieurement comme premier volume de la présente collection. Abû Ya'qûb Sejestânî est l'un des quelques grands penseurs iraniens (Abû Hâtim Râzî, Ahmad ibn Ibrâhîm Nîshâpûrî, Hamîdoddîn Kermânî, Mo'ayyad Shîrâzî, Nâsir-e Khosraw) qui, aux IVe-Ve/Xe-XIe siècles, illustrèrent la période des Imâms fâtimides du Caire, en construisant en fait l'édifice de la théosophie ismaélienne. Nous n'avons malheureusement disposé que d'un seul manuscrit du «Livre des Sources», plus exactement des photostates d'un manuscrit provenant du *Nachlass* de notre regretté ami Paul Kraus.

Le second traité, en arabe également, *Risâlat al-Mabda' wa'l-Ma'âd* (Traité de l'Origine et du Retour) est l'œuvre du VIIIe dâ'î yéménite, Hosayn ibn 'Alî ibn Mohammad ibn al-Walîd (ob. 667/1268)[4]. Le traité nous donne en une trentaine de pages tout un résumé de la doctrine ismaélienne telle qu'elle est professée au Yemen, au XIIIe siècle, dans l'Ismaélisme qui, depuis la chute des Fâtimides du Caire, continue cependant la tradition proprement fâtimide. C'est celui que les auteurs non-ismaéliens désignent parfois comme la *da'wat qadîma* (l'ancienne *da'wat*) par opposition à la *da'wat jadîda* (la nouvelle *da'wat*), c'est-à-dire l'Ismaélisme réformé d'Alamût (proclamation de la Grande Résurrection, le 8 août 1164). On en désigne encore les membres comme Ismaéliens occidentaux (ceux d'Égypte), par opposition aux Ismaéliens orientaux (ceux de l'Iran et de la tradition d'Alamût). Notre dâ'î yéménite meurt lui-même une douzaine d'années après la chute d'Alamût, tandis que l'Ismaélisme assume en Iran son nouveau destin en prenant, ou en reprenant, le manteau du soufisme. Nous devons la communication des photographies d'un manuscrit unique de ce traité à l'aimable obligeance de M. Aref Tamer, qui de son côté a déjà publié un bon nombre d'écrits ismaéliens[a].

Le troisième traité, en persan, d'un auteur anonyme, *Ta'wîlât-e Golshan-e Râz*[a], est un des quelques témoins du phénomène caractéristique, dégagé pour la première fois par W. Ivanow, de la conjonction, ou plutôt sans doute de la

rejonction, entre l'ismaélisme et le soufisme, postérieurement à la chute d'Alamût. Nous revenons plus loin sur cette question. A vrai dire, plutôt qu'en face d'un traité proprement dit, nous nous trouvons en présence de quelque chose comme de «notes de cours»; il n'en reste pas moins que ces «Quelques exégèses des symboles de la Roseraie du Mystère» de Mahmûd Shabestarî (ob. 720/1320)[*], nous montrent la gnose ismaélienne méditant et s'assimilant un texte soufi avec une aisance qui serait inconcevable, s'il n'y avait pas, dès l'origine, un ensemble d'intentions communes. Aussi bien le texte d'Abû Ya'qûb attesterait déjà, s'il en était besoin, que l'on ne peut se représenter la philosophie spéculative de l'Ismaélisme comme se poursuivant indépendamment de la vie spirituelle personnelle; elle tend de par soi-même à produire la «nouvelle naissance spirituelle» (*Wilâdat-e rûhânî*). Nos trois traités sont de ceux qui rendent inséparables l'histoire de la philosophie et l'histoire de la spiritualité.

De ce troisième traité contenant ces exégèses ismaéliennes de la «Roseraie», nous devons à l'amicale obligeance de M.W.Ivanow, communication des photographies d'un manuscrit unique. Nous ne proposerons pas de date; nous avons un *terminus a quo*, fourni par le propos même de l'opuscule. La littérature ismaélienne de langue persane, de tradition alamûtî, a été si dévastée que, si bref soit-il, ce document s'ajoutant aux quelques traités qui ont survécu, est d'un grand prix pour notre connaissance de la vie spirituelle de l'Ismaélisme durant les siècles obscurs. Il est possible qu'un jour nous en entrevoyions le lien avec l'imâmologie théosophique du shî'isme duodécimain depuis la période safavide.

On aura remarqué que pour chacun de ces trois traités nous n'avons disposé que d'un seul manuscrit. Mais il est exceptionnel, dans l'état actuel des études ismaéliennes, que l'on ait la chance de disposer de plusieurs manuscrits du texte que l'on se propose d'éditer. Aussi bien l'éditeur a-t-il eu ici parfaitement conscience du péril. Que l'on excuse les imperfections du résultat, les hétérodoxies grammaticales, les lapsus.

La traduction française que nous avons jointe ici, facilitera l'approche de textes dont la difficulté est encore accrue par la concision de leur auteur, comme dans le cas d'Abû Ya'qûb. Au point où nous en sommes, nos langues ne disposent ni du lexique ni de l'appareil de concepts et d'images dont il y aurait besoin pour traduire immédiatement les conceptions de l'ismaélisme, aussi bien que celles du shî'isme en général. Il faut souvent innover, rechercher les affinités avec le lexique de mouvements homologues en Occident. Nous

nous sommes limité à munir notre traduction de notes, insistant sur les sous-entendus ou allégeant la densité allusive de nos textes. Tenter une comparaison proprement dite entre les trois textes, eût exigé tout un livre mettant en cause la structure d'ensemble de la théosophie ismaélienne. C'est à cela que nous tendons, certes, mais c'est une tâche qui déborde le cadre d'un premier travail d'édition des textes. Elle intéresse les chercheurs en phénoménologie religieuse comme telle, et ne croit jamais avoir «expliqué» un texte simplement en découvrant quelque phrase similaire ou identique chez un auteur chronologiquement antérieur.

Nous aurions préféré donner une traduction française intégrale. Les nouvelles conditions d'impression de la présente collection, ainsi que les limites de temps, nous seront une excuse, si nous n'avons pu satisfaire entièrement à ce programme. Par nécessité de simplifier le travail de mise en pages, les notes sont groupées à la suite de chaque chapitre; leur numérotation est néanmoins continue, afin de simplifier les références de l'une à l'autre. Quant aux références qorâniques, elles sont données, comme d'habitude, d'après le type d'édition qui a cours en Iran.

N.B. *Transcriptions*: Par une impérieuse nécessité de simplification, on a dû renoncer à l'artifice des italiques pour suppléer à l'absence de caractères munis de signes diacritiques. De même le *hamza* et le *'ayn* sont également représentés par une apostrophe. Les Orientalistes s'y retrouveront certainement; quant au lecteur non orientaliste, la question lui est indifférente.

TEHERAN
Novembre 1960

1. Cf. les volumes I, III et VI de la «Bibliothèque Iranienne».

2. Cf. notre étude sur *L'École shaykhie en théologie shî'ite* (in Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, année 1960-1961, pp.1-60).

3. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933 (abrév.: *Guide*), p.35, n 30.

4. *Ibid.*, p.61, n 247.

5. Cf. sa récente édition de Hamidoddin Kermani, *Kitâb al-Riyâd*, Beyrouth, 1960.

6. W. Ivanow, *Guide*, p. 99, n° 629.

7. Sur un chapitre de ce célèbre poème et son commentaire par Shamsoddin Lahiji, cf. notre étude *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, chap.V, 3: *La Lumière noire* (dans le vol. *Ombres et Lumières*, Académie septentrionale), Paris, Desclée, 1960.

I

LE LIVRE DES SOURCES

(Kitâb al-Yanâbi')

d'Abû Ya'qûb Sejestâni

1. Préliminaires

Il est superflu de rappeler que ce que nous savons de la biographie d'Abû Ya'qûb Sejestâni se réduit à presque rien. L'éminent dâ'î ismaélien iranien était originaire de l'antique *Sakastana*, le territoire des *Sakae* ou Scythes au sud du Khorâsân, l'actuel Séistan ou Sistân, qui fut la patrie de Rustam. Son nom est resté associé à celui d'un autre célèbre dâ'î iranien, Abû 'Abdillah (ou Abû'l-Hasan) Mohammad Nasafî (Nakhshabî), lequel périt en 331/942, dans la brutale répression qui anéantit l'aristocratie ismaélienne de Transoxiane. Cependant nous savons par une claire allusion de son *Kitâb al-Iftikhâr*, qu'Abû Ya'qûb vivait encore en 360/971. Qu'il faille donc situer son départ de ce monde postérieurement à cette date, c'est tout ce que nous pouvons dire.

En revanche, si les détails biographiques sont minimes, il y a énormément à apprendre dans son œuvre, concernant la vie de l'Ismaélisme en Iran à cette époque. La vingtaine de titres recensés par W. Ivanow[a] représente autant d'ouvrages inédits, hormis notre *Kashf al-Mahjûb* en sa version persane. En outre, W. Ivanow a donné d'autre part une brève analyse d'une œuvre importante, la *Sollam al-Najât*, l'«Échelle du Salut»[a]. Donnant un aperçu d'ensemble de la théosophie ismaélienne, ce traité forme une excellente introduction à la doctrine islamique interprétée dans le sens de l'ésotérisme ismaélien.

Il y a plus. Le nom d'Abû Ya'qûb reste mêlé à une grande controverse qui occupa les penseurs ismaéliens de l'époque. Les étapes en furent les suivantes. Mohammad Nasafî (ou Nakhshabi), l'ami d'Abû Ya'qûb, écrivit un livre, le *Kitâb al-Mahsûl*, lequel provoqua de la part d'Abû Hâtim Râzi Warsinânî, autre célèbre dâ'î au Daylam, un ensemble de corrections et de

rectifications rassemblées dans un ouvrage intitulé *Kitâb al-Islâh*. Abû Ya'qûb intervint avec fougue pour prendre la défense de son ami Nakhshabî, dans un ouvrage intitulé *Kitâb al-Nosrat*. Finalement le grand dâ'î Hamîdoddîn Kermânî, si fécond en grands ouvrages (ob. circa 410/1019), récapitula la controverse en essayant de faire la juste part des choses, dans son *Kitâb al-riyâd*[10]).

Étant donné que nous avons encore si peu de renseignements sur le développement des doctrines ismaéliennes en Iran, il y a là un ensemble de documents sans prix. Si malheureusement l'on n'a encore retrouvé jusqu'ici aucun manuscrit du *Mahsûl* de Nakhshabî ni de la *Nosrat* d'Abû Ya'qûb, nous pouvons du moins commencer à étudier attentivement le *Kitâb al-riyâd*. Bien loin qu'il s'agisse de constructions scolastiques ou d'abstractions futiles, il s'agit de recherches et de mises au point dont l'enjeu apparait décisif, si l'on a compris quelle est la source où l'ésotérisme ismaélien puise sa force, et partant quel est le sens de sa structure.

Quand bientôt nous disposerons d'une édition de l'*Islâh* d'Abû Hâtim[11], il sera possible d'étudier avec le détail des problèmes, la position assumée par notre Abû Ya'qûb, et son rôle en cette période déterminante pour l'édification de la pensée ismaélienne. Ce que nous connaissons nous-même de l'*Islâh* nous en fait attendre beaucoup, particulièrement quant à la manière dont nos penseurs ismaéliens «périodisent» l'histoire spirituelle de l'humanité conformément à leur schéma du monde.

Le principe de l'*isomorphisme* dont on verra plus d'une application ici même dans le «Livre des Sources» d'Abû Ya'qûb, inspire à nos auteurs le souci d'une homologation des formes dans l'espace et des formes dans le temps[12]. Ce même principe leur inspire une «ismaélisation» de toute l'histoire sacrée de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, en ce sens qu'il était nécessaire de configurer cette histoire selon la *Gestalt* de la cosmologie et de la sotériologie ismaéliennes. Cette configuration s'opère grâce au *ta'wîl*, c'est-à-dire grâce à l'herméneutique des symboles, permettant de percevoir une même donnée à plusieurs plans de l'être, et l'on ne peut que se rendre attentif à ce que la démarche de la pensée ismaélienne offre ici de commun avec celle de certains spirituels, en marge des Églises officielles, en Occident.

La longue controverse à quatre voix, à laquelle on vient de faire allusion, laisse entrevoir une extraordinaire fermentation de pensées en Iran, au cours des premiers siècles de l'Islam. Elle suppose, outre un certain nombre

d'écoles locales, une connaissance de première main des écritures juives et chrétiennes, mais aussi des autres religions, notamment du zoroastrisme. Elle aboutit à préciser une théologie ou une théosophie des religions, dont il faudra attendre quelques siècles pour retrouver ailleurs un équivalent en ampleur. C'est ainsi, par exemple, qu'Abû Hâtim ne s'inscrit nullement en faux contre la revendication des Zoroastriens d'être considérés comme des *Ahl al-Kitâb*, une communauté fondée sur un livre révélé par un prophète; ce qui lui importe, c'est de fixer exactement le personnage de Zoroastre, ne disons pas dans le temps historique de la chronologie positive, mais dans le temps hiérophanique de l'histoire prophétique. Ayant traité plus longuement ailleurs de ce point, nous n'y revenons pas ici[13].

En tout cas, il se passe là quelque chose qui fait apparaitre comme moins inttendu le propre effort de Sohrawardî, au XII[e] siècle, pour ressusciter la théosophie de l'ancien Iran, comme représentant une «théosophie orientale» qui s'identifie pour lui avec une sagesse prophétique perennelle. De même lorsque Abû Ya'qûb, dans le «Livre des Sources», procède à une minutieuse «analyse structurale» tendant à montrer l'isomorphisme de la *shahâdat* islamique et de la Croix chrétienne, il est fidèle à cette pensée «œcuménique» que seul un ésotérisme comme l'ésotérisme ismaélien peut concevoir, et qui est vraiment «œcuménique», parce qu'elle embrasse toutes les religions prophétiques et «reconduit» chaque religion à un prophète.

Un effort correspondant se constate chez les Shî'ites duodécimains, nommément dans *l'Ithbât al-wasîya* de Mas'ûdi, mais là-même la configuration de l'histoire prophétique obéit à la loi rythmique du nombre douze, non plus au rythme septenaire des heptades ismaéliennes[14]. Il importe d'être attentif à certains synchronismes. Abû Ya'qûb dut quitter ce monde peu après 360/971. Groupons d'autres dates: pour les Shî'ites duodécimains, la «grande occultation», l'absence définitive (*ghaybat*) de l'Imâm caché, fils du XI[e] Imâm Hasan al-'Askarî, se situe en 330/942, l'année même où meurt son dernier *nâ'ib*, Abû'l-Hasan Sâmarrî. Les départs des grands théologiens imâmites de cette période s'échelonnent ainsi: Kolaynî (329/941), Ibn Bâbûyeh (Shaykh Sadûq) (381/991), Shaykh Mofîd (413/1022). On a trop souvent jusqu'ici considéré l'histoire de la philosophie en Islam, en privant de leur contexte réel les noms d'al-Fârâbî et d'Avicenne. Al-Fârâbî meurt, octogénaire, en 339/950. En 360/971, l'année où nous perdons les traces d'Abû Ya'qûb, Avicenne (370/980-428/1037) n'est même pas encore né.

Il est une autre controverse à laquelle est mêlé le nom d'Abû Ya'qûb, bien que son initiative n'y soit pour rien cette fois. Ce sont les critiques que lui a adressées Nâsir-e Khosraw (ob. circa 465-470/1072-1077) au siècle suivant, en lui reprochant d'avoir professé en fait la théorie de la réincarnation *(tanâsokh)*. Ayant déjà signalé le sens, ou peut-être le non-sens, de cette polémique dans notre introduction à l'édition du *Kashf al-Mahjûb*, il n'y a pas lieu d'y revenir ici [15].

Rien de nouveau également ne permet de revenir sur la question de l'attribution de ce dernier ouvrage à Abû Ya'qûb, que nous avons eu occasion d'évoquer depuis lors[16]. Aussi bien nos auteurs exploitent si bien les textes les uns des autres, avec une discrète indiscrétion un peu choquante pour nos habitudes respectueuses de la propriété littéraire, qu'ils nous mettent parfois dans des situations embarrassantes. Nous appellerons plus loin l'attention sur le fait que Nâsir-e Khosraw, dans son important ouvrage intitulé *Khwân al-Ikhwân* (La Table des Frères), ait pillé sans vergogne le «Livre des Sources» d'Abû Ya'qûb. A supposer qu'avant que celui-ci fût connu, on en ait trouvé, citée quelque part, une phrase détachée et à lui attribuée, et qu'ensuite on ait retrouvé cette même phrase dans le texte persan de Nâsir-e Khosraw, on se serait empressé de la «restituer» à celui-ci !

Quant au «Livre des Sources», comme nous l'avons déjà signalé, nous n'avons disposé que d'un seul manuscrit; encore n'avons-nous eu entre les mains que les seules photostates. On ne peut donc se mettre en devoir de décrire le manuscrit. Ce que l'on peut dire, c'est qu'il s'agit d'une copie moderne, datée de 1306 h., en bonne naskhi. L'intérêt de ce manuscrit, c'est qu'il a été très «travaillé». Il porte maintes corrections, améliorant souvent avec bonheur le texte. En outre, il a dû être, lui ou son prototype, entre les mains d'un jeune étudiant ismaélien suivant un cours pour lequel le «Livre des Sources» servait de *Text-Book*. Aussi a-t-il surchargé les marges d'un certain nombre de gloses, en arabe et en ordû, nous faisant part des questions posées par lui au maitre et des réponses de celui-ci. Souvent ces dernières nous ont aidé à comprendre un passage d'une concision excessive. Mais parfois aussi le maitre garde le silence ou bien se fâche. Et il est savoureux, même s'il s'agit d'une copie, d'être ainsi rendu témoin (combien d'années après !) des péripéties du cours suivi par notre étudiant anonyme. Nous avons enregistré en notes toutes celles de ses gloses en arabe; elles sont signalées, de même que les variantes et corrections de seconde main, par le sigle «Ah». Les leçons du

texte lui-même sont signalées par le sigle «A». Quant à la numérotation des alinéas, elle est, bien entendu, l'initiative de l'éditeur; suivant l'usage des éditions de textes classiques, elle est destinée à faciliter les références.

La division du «Livre des Sources» en chapitres est nettement articulée; les «Sources» sont au nombre de quarante, nombre archétype chargé de significations. En revanche, la raison qui commande la succession des thèmes constituant chacun une «Source», est moins claire. Mais il faut se les représenter comme une suite de recherches personnelles, de libres méditations théosophiques poursuivies par leur auteur. Aussi bien celui-ci déclare-t-il expressément dans son introduction (§6): «Je me suis proposé dans le présent livre intitulé *Les Sources*, de ne m'occuper de rien qui ait été déjà traité dans les livres de nos prédécesseurs, mais seulement de donner certaines explications et directives à l'intention des personnes envers lesquelles ils en sont restés débiteurs, avec l'espoir que Dieu nous ménagera à notre tour quelqu'un qui, après nous, acquittera notre dette, comme nous-même aurons acquitté la leur.» Voilà qui est dit avec élégance et délicatesse par un auteur ayant conscience de ses responsabilités. A qui entend-il s'adresser? «Nous avons choisi d'être concis et bref dans nos exposés. Aussi le présent livre ne convient-il qu'au lecteur déjà longuement entraîné aux prémisses du raisonnement philosophique, au lecteur que sa pureté d'intention rend en outre réceptif à l'égard des réalités du monde de la Lumière» (§7).

Il ne s'agit donc pas d'un ouvrage de vulgarisation, mais d'une «recherche» traitant pour la première fois de certains thèmes, ou les envisageant pour la première fois d'une certaine façon; il y a même là un trait d'affinité entre le «Livre des Sources» et le *Kashf al-Mahjûb*, dont chaque chapitre est intitulé «recherche» *(jostâr)*. L'auteur entend sans doute y mettre en œuvre la même originalité et la même audace qu'il appréciait chez son ami Nakhshabî, et qui lui firent prendre vigoureusement la défense de celui-ci contre Abû Hâtim Râzî. L'originalité et la concision d'Abû Ya'qûb n'ont certes pas facilité la tâche de son éditeur et traducteur français, à qui elles vaudront du moins peut-être quelque indulgence. En terminant son livre, Abû Ya'qûb est conscient d'avoir rempli son programme: «Nous avons expliqué au cours du présent livre ce que nous avions promis au début; nous l'avons fait avec concision, en renonçant à toute prolixité. Si nous avions entrepris de commenter en détail chacun des thèmes subtils rassemblés dans ce livre... il nous aurait fallu en doubler le contenu. Mais nous avons composé le présent livre

pour les hommes de compréhension, les hommes accomplis qui se suffisent de peu de discours, et qui, sous un petit nombre de mots, perçoivent une masse de significations» (§ 191).

Abû Ya'qûb nous met tout à fait à l'aise, en nous invitant à procéder de façon herméneutique, c'est-à-dire à expliciter tout ce qu'il ne dit pas, ne veut ou ne peut pas dire; sans doute aurait-il approuvé, en y retrouvant quelque chose de son *ta'wîl*, le mode d'investigation phénoménologique qui, en revanche, reste un peu suspect aux historiens de la lettre, alarmés dès qu'un interprète voit dans un texte ce qu'eux-mêmes n'y voient pas. En termes heureusement choisis, on l'a vu, Abû Ya'qûb a exprimé l'espoir que d'autres après lui acquitteraient la dette dont il restait lui-même débiteur, pour n'avoir pu lui-même approfondir toutes les questions sous tous leurs aspects. Peut-être aura-t-on répondu en partie à ce vœu en le traduisant en une langue occidentale.

Il peut se faire, mais ce n'est pas sûr, que Nâsir-e Khosraw ait eu l'intention d'exaucer ce même vœu. Non sans surprise, nous avons découvert en effet que dans les cent chapitres que comprend le grand livre intitulé *Khwân al-Ikhwân* (La Table des Frères), était à peu près passée la totalité des quarante chapitres du «Livre des Sources». Bien entendu, le livre de Nâsir-e Khosraw contient maints autres thèmes qui ne sont pas traités dans le présent livre d'Abû Ya'qûb. Mais à l'exception des 31e et 32e Sources, il nous a été toujours possible d'identifier le chapitre correspondant du *Khwân al-Ikhwân*, nous l'avons indiqué chaque fois en note. Sans doute Nâsir nomme-t-il expressément Abû Ya'qûb avec plusieurs auteurs, en traitant des opinions émises à propos de la résurrection et de la réincarnation (pp.112-117 de l'édition citée ci-dessous), mais il omet de dire tout ce que son propre livre doit à son devancier. Souvent il traduit purement et simplement en persan le texte arabe d'Abû Ya'qûb; souvent aussi il le paraphrase, et dans ces deux cas il est d'un grand secours pour le lecteur aux prises avec la concision d'Abû Ya'qûb. Mais il arrive aussi qu'il salue d'assez loin le texte; visiblement il l'a lu ou se l'est fait lire un peu trop vite, et sa paraphrase, s'en allant battre quelque peu la campagne, met plutôt dans l'embarras l'interprète d'Abû Ya'qûb. Bref, il serait intéressant de comparer dans le détail les deux ouvrages, mais il faudrait disposer d'un texte meilleur que celui de l'*unicum* qui a été édité[17].

Nous n'avons pas à tenter de systématiser ici les thèmes de l'ouvrage.

Ce sont des thèmes devenus traditionnels en théosophie ismaélienne, qui sollicitent ici l'effort original de l'auteur. Domine, bien entendu, le thème de l'incognoscibilité radicale du Principe *(Mobdi')* qui n'est pas le premier Être mais le Super-être, thème qui absorbait déjà tout le premier chapitre du *Kashf al-Mahjûb*, où se trouvait établie la double négativité du Principe, sans laquelle tout monothéisme s'identifie avec l'idolâtrie métaphysique qu'il prétend réprouver. Sont considérées sous plusieurs aspects les deux Figures primordiales du plérôme spirituel, l'Intelligence et l'Ame du monde, désignées techniquement dans l'Ismaélisme comme le *Sâbiq*, le «Devançant» ou le «Précédent», et le *Tâlî*, son «Suivant», et que pour plus de clarté dans une traduction française, nous préférons désigner simplement comme le premier Être et le second Être. Leur correspondent sur terre les Figures visibles du Prophète et de l'Imâm, double source et principe de la hiérarchie ésotérique. Le dialogue *'Aql-Nafs, Logos-Sophia*, est la source de la cosmogonie et de la sotériologie. Le rapport entre l'Ame du monde et les âmes individuelles illustre de façon frappante le célèbre «*theologoumenon* des membres», bien connu en gnose manichéenne. Abû Ya'qûb lui donne une sonorité inattendue, en introduisant un long discours eschatologique extrait de l'Évangile selon saint Mathieu, présentant par rapport au texte canonique une variante capitale sur laquelle nous attirerons l'attention en son lieu (38ᵉ Source).

D'une manière générale, la recherche de l'auteur dénote le souci ismaélien caractéristique de vérifier à tous les plans de l'être la loi des correspondances, cette loi d'*isomorphisme* à laquelle on a déjà fait allusion. Les auteurs ismaéliens pourraient être étudiés, en ce sens, comme des précurseurs de l'analyse structurale. La méthode dont, pour leur part, ils disposent, consiste à mettre en application la «Balance des lettres»; celle-ci peut sembler chimérique à notre esprit «scientifique»; cependant, à voir comment chacun de nos auteurs manie cette «balance» selon l'inspiration de son génie, et à voir les étonnantes correspondances de formes qu'elle leur permet de découvrir, on se convainc qu'il y a là à considérer toute autre chose qu'un chapitre de la «préhistoire des sciences».

C'est par cette méthode qu'Abû Ya'qûb, on l'a signalé plus haut, analyse et proclame l'identité de structure entre la *shahâdat* islamique et le symbole de la Croix chrétienne, et partant l'obligation pour les adeptes de vénérer également l'une et l'autre (31ᵉ et 32ᵉ Sources). Semblable affirmation n'est point tellement insolite de la part d'un ésotériste, mais elle est tout de même quelque

chose d'assez rare en histoire des religions. C'est la même méthode encore qui permet d'homologuer les figures et les symboles dont la récurrence est constatée, aux différents plans de la cosmologie et dans les périodes successives du Cycle de la prophétie. Enfin, comme les livres des philosophes, lesquels sont peut-être tributaires de nos auteurs sur ce point, l'ouvrage d'Abû Ya'qûb s'achève par un dernier chapitre consacré à la conscience prophétique.

Tous les éléments qui figurent entre parenthèses dans le texte de la traduction, sont des additions ou des rappels qui ont semblé utiles pour la compréhension du sens. En revanche, lorqu'il apparait nécessaire de traduire un même terme par un doublet, ou de préciser le sens par un adverbe, par exemple, il s'agit là non seulement d'un droit mais d'un devoir du traducteur, ne nécessitant donc aucune parenthèse pédante. Tout en serrant le texte d'aussi près que possible, nous avons essayé de le rendre compréhensible au lecteur non orientaliste que ses recherches auraient conduit sur la voie de la théosophie ismaélienne.

8. W. Ivanow, *Guide*, pp. 33-35, nos 21 à 38c.

9. W. Ivanow, *Guide*, p.35, nº 31; le résumé analytique in *Studies*, pp. 29 ss.

10. Cf. W. Ivanow, *Studies*, pp. 91 à 94, une analyse du *Kitâb al-Islâh*, et pp. 95-116 une brève analyse du *Kitâb al-riyâd*. Le livre d'Abû Hâtim Râzi, *A'lâm al-nobowwat*, contient une longue confrontation avec les idées du grand médecin philosophe Abû Bakr Moh. b. Zakariyâ Râzi (Rhazès); comparer notre *Étude préliminaire pour le «Livre réunissant les deux sagesses» de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. Iranienne, vol. 3), Téhéran-Paris, 1953, pp. 128-144 (Nâsir-e Khosraw et Rhazès).

11. En cours de préparation, à Téhéran, par les soins de M.H. Minoutchehr. Quant au *Kitâb al-riyâd* de Hamid Kermâni, nous avons signalé ci-dessus note 5, la récente édition donnée par M. Aref Tamer.

12. Cf. notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX) Zurich, Rhein-Verlag, 1961.

13. Cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (Accademia Nazionale dei Lincei, XII Convegno Volta) Roma 1957, pp. 139-142. Abu Hâtim Râzi rappelle l'attitude du Ier Imâm prenant la défense des Mazdéens contre Omar et reconnaissant «qu'ils ont un Livre et un Prophète, bien qu'ils aient altéré leur Livre.» Ce que Abû Hâtim récuse, c'est la thèse de Nakhshabi qui rattache les Mazdéens à la période d'Abraham, car il sait, de source sûre, que Zoroastre fut un des *Hojjât* de la période du IVe *Nâtiq* (Moïse). Il donne une

interprétation remarquable de quelques symboles zoroastriens, et il sait d'autant mieux comment ramener le dualisme à sa position authentique, qu'il sait fort bien comment et par qui a été altérée la doctrine de Zoroastre. Toute cette valorisation est aussi importante pour le sens de l'Ismaélisme que pour l'histoire des religions.

14. Cf. notre étude citée ci-dessus n.12.

15. Cf. notre introduction au *Kashf al-Mahjûb* (Bibliothèque Iranienne, volume 1), Téhéran-Paris, 1949, pp. 15-18.

16. Cf. notre introduction au *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî*...éd. en collaboration avec Moh. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. 6), Téhéran-Paris, 1955, pp. 38-40.

17. Le *Khwân al-Ikhwân* a été édité avec courage par M. Yahyâ al-Khashshâb, Le Caire 1940, d'après l'unique manuscrit alors connu, Aya Sofia 1778. Le copiste a eu de multiples défaillances; le *Kitâb al-Yanâbî'* (ms. imparfait lui aussi) sera à confronter lors d'une future réédition. Toutes les références données ci-dessous sous la forme abrégée *Khwân* renvoient à cette édition du Caire 1940.

2. Introduction du livre

(§§ 1-8)

1. Gloire à Dieu dont la sacrosainteté transcende toutes les qualifications de ce que l'instauration primordiale *(ibdâ')* a produit à l'être; qui reste au-delà des caractérisations tombant au pouvoir des mots et de l'audition; qui surpasse par l'absconditê de son unité toute représentation qui le saisisse; qui par la puissance de son Verbe reste au-delà de toute typification qui le définisse et le décrive. Il prodigue à sa création tout ce que les mots peuvent décrire et ce que les imaginations peuvent se représenter. Mais lui-même, en sa sublimité, reste inaccessible à l'impuissance qui maintient l'ensemble des créatures au-dessous du niveau requis pour vraiment le connaître. Peu s'en faut que les deux univers (spirituel et matériel) n'éclatent, avec leurs caractères et leurs qualifications, lorsque l'on tâche d'imaginer *qui* leur a donné origine par sa connaissance. L'argumentation logique amène leur rupture, parce qu'il est impossible de typifier celui qui les a manifestés[18]. Je le glorifie par la splendeur des lumières que la lumière de son unité effuse sur le premier Être (*Sâbiq*, le Devançant, la première Intelligence)[19]; je l'implore de me secourir par l'effusion de l'assistance qui, depuis le second Être (*Tâlî*, le Suivant, l'Ame du monde),

se répand sur ses fidèles par la lumière de son Verbe; glorification qui fasse cesser en nous la souillure des doutes et purifie nos cœurs des négations et des abstractions agnostiques[10]; glorification qui nous préserve de suivre les passions et les mauvais désirs, et qui nous fasse sortir de l'aveuglement et des égarements; glorification qui nous accompagne jusqu'à ce qu'éclose notre Forme spirituelle subtile[11], dans le séjour du Retour et de la perennité.

2. J'atteste qu'il n'y a «aucun Dieu», d'entre tous ceux à qui incombe l'attestation de l'Unicité, que le premier Être a transmise à ceux qui sont au-dessous de lui, «hormis le Dieu» qui a donné origine par son connaître et son vouloir à l'Essence devançante et toute parfaite (la première Intelligence), celle que ne devance ni ne précède aucun être, celle après laquelle aucun être à l'état pur n'a été innové dans l'être[12]; celle dans laquelle Dieu a rassemblé tout avant et tout après, en une réalité idéale unique ne comportant aucun vis-à-vis, et à qui il a confié la garde des deux univers, afin que sa sagesse fût parachevée. (Ce premier Être) est l'Orient de l'Unité divine, auquel se lève la lumière de la confortation spirituelle *(ta'yîd)*[13]; il est la matrice de la sagesse divine, celui par qui est authentifiée la négation qu'accomplit l'acte du *tawhîd*[14], celui par qui est conjointe au Seigneur de l'époque (l'Imâm) la lumière de la Parole, cette Parole qui étant consubstantialisée à la perfection de son être, se résout en l'émanation de sa partenaire (l'Ame)[15]. Celle-ci reçoit du premier Être (dont elle émane) les Formes des existants matériels, Formes et existants qui, si grande est leur distance à l'égard de la Cause première, sont revêtus d'une écorce, tels qu'ils se présentent dans la codification (*ta'lîf*, des Lois religieuses) et dans la structure (*tarkîb*, des composés naturels). C'est par cette Ame que sont ordonnés les Cieux avec leurs régions, les orbes avec leur limites et leurs centres; c'est par elle que brillent les astres avec leurs mouvements et leurs natures, que révoluent les constellations avec leurs levants et leurs couchants; c'est d'elle que provient la splendeur de la Forme physique avec ses individus, des individus avec leurs espèces, des espèces avec leurs genres, (tandis que le premier Être est) celui qui par son ipséité même (c'est-à-dire en étant ce qu'il est) permet à chaque individu de professer envers le Créateur le pur *tawhîd*[16].

3. Et j'atteste que Mohammad est son serviteur élu pour transmettre le message prophétique, celui qui a été choisi pour faire disparaître l'égarement. Il lui a accordé ce qu'il n'avait accordé à aucun autre des prophètes qui l'ont précédé dans le temps. Il l'a honoré de l'atteinte au «Lotus de la limite», puis

il l'a honoré au point de «s'approcher de lui»[17]. Alors le Prophète assuma l'impératif de Dieu en le transmettant; il assuma sa sagesse en y conduisant. Puis il codifia sa Loi religieuse de deux manières: l'une d'elles, à l'imitation des structures bien ordonnées et harmonieuses, appartenant «aux horizons et aux âmes»[18], l'autre, à l'imitation des connaissances inspirées et de la sagesse théosophique[19]. C'est pourquoi les âmes, l'homme de science aussi bien que l'homme simple, lui font confiance, car la lumière de la Parole divine qu'il leur a transmise, s'harmonise aussi bien avec les tournures familières aux gens simples qu'avec les inspirations des savants.

4. Que la Prière de Dieu soit sur lui et sur les siens, Prière qui réunisse toute grâce, faveur et miséricorde. Qu'il répande sur lui ces grâces surabondantes par lesquelles Il fait parvenir jusqu'à son Enceinte sacrosainte, dans le séjour du paradis. Qu'à notre tour Il fasse de nous des immergés dans la surabondance de sa grâce, des participants à la lumière de sa miséricorde, de sorte que par les enseignements impartis à son prophète nous réussissions notre salut, et soyons par sa grâce délivrés des ténèbres de la nature physique. Que nous nous chauffions à son feu, émanant de cette Lumière divine dont quiconque s'approche est comblé, tandis que quiconque s'en écarte est frustré. Qu'Il nous mette au nombre de ceux qui assument les obligations de sa Loi, intérieurement et extérieurement, ceux qui sont attentifs à ses prescriptions et à ses interdits, s'abstenant de ceux-ci, empressés à celles-là. Qu'il nous préserve de tomber dans les filets du Maudit, l'apostat, le rebelle, et de ses auxiliaires, les séduits[20], les égarés. Que la Prière soit également sur celui qui de la personne du prophète réfléchit sur nous la beauté de la confortation divine *(ta'yîd)*, celui qui fut le maître de l'exégèse spirituelle *(ta'wîl)*[21], le prince des héritiers, le confident du Sceau des Prophètes, sceau apposé sur le secret du *Malakût*, son héritier, l'objet de la complaisance divine: Prière perpétuelle, croissante, ininterrompue, illimitée; Prière qui nous fasse progresser par sa grâce vers son paradis et nous rapproche de son pardon. Et que sur les astres éclatants qui se lèvent dans le cercle du Sceau des Prophètes, soient les Prières croissantes, les acclamations d'allégresse, les bénédictions parfaites, ainsi que sur quiconque se chauffe à leur feu et prend comme guide leur direction, Paix et Miséricorde de Dieu[22].

5. Et maintenant: le mieux qui convienne à l'homme doué d'intelligence et de jugement est de ne point appliquer les ressources de sa pensée à produire des choses dont mention a déjà été faite chez ses prédécesseurs, dans les livres

qu'ils ont écrits. Dans les livres composés par eux, il y a en effet suffisamment de nourriture spirituelle pour nous dispenser de revenir sur ce qu'ils ont dit. Mais surtout, le don que nous ont fait nos prédécesseurs — que Dieu les ait en sa miséricorde et qu'il en soit fait mémoire pour les exalter avec leurs mérites comme des intelligences lucides et comblées, des âmes à la vertu parfaite, en considération de la pureté de leurs intentions et de l'excellence de leur propos intime, — ce don, dis-je, est trop considérable pour que nous risquions de le ternir par nos propos personnels, en ajoutant quelque chose à ce qu'ils ont produit et à ce qu'ils ont fondé. Ou plutôt, s'il nous est facile, à nous, de produire à notre tour quelque chose, c'est grâce à la surabondance de leurs inspirations et à la sincérité de leurs intentions.

6. Aussi me suis-je proposé dans le présent livre intitulé *Les Sources*, de ne m'occuper de rien qui ait été déjà traité dans les livres de nos prédécesseurs, mais seulement de donner certaines explications et directives à l'intention des personnes envers lesquelles ils en sont restés débiteurs, avec l'espoir que Dieu nous ménagera à notre tour quelqu'un qui, après nous, acquittera notre dette, comme nous-même aurons acquitté la leur. A Dieu nous demandons de nous immuniser de l'erreur; nous lui demandons son assistance et nous nous confions à son aide; de lui seul nous attendons la récompense conforme à ce que nous avons projeté et à ce que nous nous sommes proposé. Nous nous en remettons à lui pour toute chose, en parole et en acte. Nous lui demandons de tenir nos manières de comprendre à l'écart de toute chose qui contredirait et contrarierait le Vrai. Et c'est là modeste demande à l'égard de sa générosité et de sa libéralité.

7. Nous avons divisé le présent livre intitulé *Les Sources (al-Yanābī')* en quarante Sources. Chacune de ces Sources concerne l'une d'entre les sciences. Nous avons choisi d'être concis et bref dans nos exposés. Aussi le présent livre ne convient-il qu'au lecteur déjà longuement entraîné aux prémisses du raisonnement philosophique, au lecteur que sa pureté d'intention rend en outre réceptif à l'égard des réalités du monde de la Lumière, celui dont l'âme s'est détournée des mauvais désirs de la sensualité vicieuse, et dont tout l'effort est effort vers l'Au-delà. «Car ceux-là, leur effort sera agréé» (17:20).

8. *Première Source:* Du concept de source.

2e Source: De la pure ipséité du Principe[11].

3e Source: De la relation de l'Impératif divin avec les deux lettres *KN*.

4e Source: Explication du monde de l'Intelligence et du monde de l'Ame.

5e Source: Que la Première Intelligence est le premier Être instauré.

6e Source: Que l'on ne peut concevoir aucune réalité qui soit antérieure à la Première Intelligence.

7e Source: Que l'Intelligence est impérissable.

8e Source: Que l'Intelligence est immobile.

9e Source: Que l'Intelligence est parfaite en acte et en puissance.

10e Source: De l'existence d'une Intelligence séparée (immatérielle).

11e Source: Sur la manière dont l'Intelligence s'entretient avec l'Ame.

12e Source: Sur la manière dont les dons de l'Intelligence se conjoignent avec l'Ame.

13e Source: Que *l'étant* ne peut devenir *non-étant.*

14e Source: Que toutes les *esséités* sont finies et pourvues de limites.

15e Source: Que demander «pourquoi Dieu a créé le monde?» est une question impossible et absurde.

16e Source: Que l'instauration de l'Intelligence instaure simultanément plusieurs énergies.

17e Source: De l'existence d'une Ame universelle de laquelle émanent les âmes individuelles dans les êtres humains.

18e Source: Que les âmes qui sont dans les êtres humains sont des parties de l'Ame universelle et que leur substance dérive de celle-ci.

19e Source: Que les Cieux, avec l'ensemble de leurs énergies, de leurs astres et de leurs mouvements, sont intérieurs à l'horizon de l'Ame.

20e Source: De quelle manière les mouvements du Ciel répondent au propos et au libre choix de l'Ame, tout en impliquant une certaine fatalité.

21e Source: Dire que «Dieu est en tout lieu» est un propos qui ne peut s'appliquer ni au Premier-Créé, ni à plus forte raison au Principe.

22e Source: Sur la manière dont a commencé l'existence de l'homme.

23e Source: Sur la manière dont l'initialement Instauré, c'est-à-dire le premier Être (la première Intelligence), célèbre le service divin du Principe.

24e Source: Qu'aucun nombre ne peut recenser les Anges de Dieu.

25e Source: Que le mal n'a point origine dans l'Instauration initiale de l'être.

26e Source: Que les énergies physiques matérielles sont sans puissance, si on les compare aux énergies spirituelles.

27e Source: Que la récompense est la Connaissance.

28e Source: Sur la signification secrète du Paradis et de l'Enfer.

29e Source: Sur la manière dont les bienheureux se différencient en précellence.

30e Source: Sur la signification secrète de la *shahâdat* islamique.

31e Source: Sur la signification secrète de la Croix chrétienne.

32e Source: Sur la concordance de la Croix chrétienne avec la *shahâdat* islamique.

33e Source: Que l'univers n'a point de forme dans le Principe antérieurement à l'Instauration.

34e Source: Que le nombre pair composé qui vient après le quatre, à savoir le six, (est un nombre parfait).

35e Source: Qu'aucun être ne peut atteindre au rang de la première Intelligence.

36e Source: Sur le rang[19] de l'Imâm de la résurrection.

37e Source: Sur l'idée de la pluralité comme procédant d'une cause unique, à savoir l'Impératif divin.

38e Source: Qu'il y a pour l'être humain un retour à une rétribution éternelle.

39e Source: Sur la signification secrète de la «Parole» du Principe.

40e Source: Sur la manière dont l'inspiration se conjoint, dans le monde matériel, avec les inspirés.

18. Il y a dans ces deux dernières phrases comme une allusion au verset qoranique 54:1, la «fission de la Lune» (*inshiqâq al-qamar*), thème sur lequel un théosophe imâmite du IXe /XVe siècle, Sâ'inoddin 'Alî Torkeh Ispahânî, a écrit tout un traité; cf. notre étude *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI), Zurich 1958, pp. 100 ss.

19. Le *Sâbiq*, le Devançant, le Précédent, correspond au *Protoktistos* (le premier-Créé) des gnostiques; c'est le «premier Être» comme le qualifient les désignations dont il est l'objet (*al-khalq al-awwal, al-mobda' al-awwal, al-mawjûd al-awwal*), expression que nous préférons retenir pour plus de clarté dans la traduction. Comme on le verra (cf. ci-dessous, le deuxième traité de la présente trilogie, §§ 6, 9 et 35) la première Intelligence «devance» toutes les autres dans l'accomplissement du *tawhîd;* l'Attestation de l'Unique

(*tbabddat*) descend à partir d'elle jusqu'à tous les êtres situés au-dessous d'elle, qu'elle convoque à l'accomplir chacun à leur tour (comme il le sera rappelé plus loin). Ne jamais perdre de vue que le *Mobdi'*, le Principe, l'Instaurateur de l'être, n'est pas le premier Être; il reste le Super-être, *hyperousios*, au-delà de l'etre et du non-être, ou plutôt au-delà du non-être et du non non-être, comme l'explique longuement Abu Ya'qûb dans le premier chapitre du *Kashf al-Mahjûb*. Le premier Être est par essence du fait-être (*bast-kardeh*). Le *Mobdi'* ne peut pas être un *étant*; il est le faire-être (*hast-kardan*). D'où le premier *étant* est la première Intelligence, l'Instauré primordial, *protoktistos*, le premier des Kerubim. Celui que les philosophes appellent *al-Haqq al-awwal* serait donc en fait au niveau de ce premier Être. La double négativité produit un décalage métaphysique dont il faut tenir compte, si l'on confronte le schéma cosmogonique des philosophes et celui des théosophes ismaéliens.

20. *Ta'tîl*: littéralement destituer la divinité, la dépouiller de tout attribut, par excès de la *via negationis*, lorsque la négation n'est pas immédiatement compensée par la négation de la négation (non étant, non non-étant; non temporel, non non-temporel etc.). *Ta'tîl* est le danger symétriquement opposé au *tashbîh* qui «assimile» le Créateur, en faisant de son essence le support d'attributs imitant le créaturel. Deux périls métaphysiques que l'on peut traduire respectivement par agnosticisme et anthropomorphisme (*tamthîl*, typification, correspondant ici à *tashbîh*). Toute la dialectique ismaélienne aboutit à faire de la première Intelligence, comme *Deus revelatus*, le support des attributs que transcende le *Deus absconditus*, le *Mobdi'* inconcevable, ineffable, imprédicable; cf. encore ci-dessous n.24.

21. Comme le souligne une brève glose, il s'agit d'*al-sûrat al-dîniya al-rûhâniya*, l'âme née de la seconde naissance, la forme ou organisme subtil produit dans l'homme par l'initiation à la religion ésotérique, c'est-à-dire par la naissance spirituelle (*wilâdat rûhânîya*).

22. Une glose mentionne ici une question posée par un auditeur ou bien par le maître lui-même (Mawlânâ Amîn?): «Le *Tâlî* (le second Être, l'Ame) n'est donc pas de l'être à l'état pur?—Réponse: non.» Cf. ici les chapitres qui suivent concernant la syzygie primordiale, *'Aql* et *Nafs*.

23. Sur la notion de *ta'yîd* cf. W. Ivanow, *Haft Bâb or Seven Chapters* by Abu Ishaq Qûhistânî (The Ismaili Society Series A,10), Bombay 1959, introd. pp. 20 et 21. (abrev.: *Haft Bâb*, 1959). Il est difficile de trouver à cette notion un équivalent français exact. Elle comporte essentiellement l'idée d'une assistance et aide divine directe, source d'une sagesse surnaturelle, qui investit les prophètes et constitue le contact immédiat de l'Imâm avec la divinité, sans qu'il soit jamais question d'une incarnation. Le terme de «confortation» (*Spiritus confortator*) peut en exprimer au mieux l'essentiel. Souvent il convient de traduire plutôt par «inspiration», comme dans le dernier chapitre du présent livre, où seront mis en contraste le savant ou philosophe rationnel et l'homme d'esprit prophétique.

24. *Tajrîd*: séparer, isoler; c'est par l'acte du *tawhîd*, isoler le Principe, en nier toute qualification possible, rejeter la divinité au-delà de tout le créaturel. Pour que cette opération mentale n'aboutisse pas au *ta'tîl* (ci-dessus n.20), il faut que par le *tanzîh*, la *via negationis* qui exclut tous les attributs du Mystère des Mystères (cf. ici le second traité, § 2, p. 101, lignes 10 à 14), ces mêmes attributs «retombent sur» le premier Être, la première Intelligence, laquelle ainsi permet seule l'authenticité du *tawhîd*, comme y fait allusion notre texte.

Si le *dhât*, le fond divin du Principe, recevait les attributs, le *tawhîd* serait du *shirk*, une désintégration du divin; c'est précisément, aux yeux de l'ésotérisme ismaélien, l'abîme dans lequel tombe l'orthodoxie exotérique.

25. Glose: «La Parole: la première Intelligence.» La Parole instauratrice (*Kalima*) est consubstantielle à l'être du premier Être, et parce que l'Impératif créateur s'exprime par les deux lettres *KN* (cf. *infra*, 3ᵉ Source), le premier Être est de nature syzygique. La consubstantialité de la Parole à l'être de la première Intelligence est donc la raison même qui fait procéder de celle-ci le second Être, le *Tâli*, le Suivant du Devançant, c'est-à-dire de l'Intelligence qui éternellement le devance. Le *Tâli* est l'Ame du Monde; c'est la seconde Intelligence dans le schéma plus systématique de Kermânî, et le premier Émané (*monba'ith awwal*). Le premier Être ou Intelligence n'est pas «émané», mais éternellement «instauré» dans l'être (*mobda'*). La théosophie ismaélienne conserve l'émanatisme, mais seulement à partir du premier Être; elle affirme l'acte créateur, mais non pas d'un être qui serait déjà de l'être, voire l'Être suprême. C'est ce qui fait son originalité. Ni créationisme à la manière de l'orthodoxie exotérique, ni émanatisme à la manière des *falâsifa* néoplatoniciens. C'est pourquoi nous traduisons expressément le terme *ibdâ'* par «instauration» (initiale, primordiale). L'idée commune de création se situe, on le verra, à un autre niveau ontologique.

26. Cf. déjà ci-dessus n.24, et ci-après la 2ᵉ Source: l'ipséité du premier Être, c'est sa connaissance du Principe, et c'est aussi la seule ipséité du Principe que nous puissions connaître. Pas d'autre ipséité du Principe qui soit accessible, hormis la connaissance qu'en a la première Intelligence. Sans elle, nous ne pourrions rapporter aucun attribut à la divinité sans tomber dans le *shirk*. Elle préserve à la fois de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme, comme centre autour duquel révolue la dialectique doublement négative du *tawhîd*; elle seule permet donc de professer celui-ci dans sa pureté, et préserve de l'idolâtrie métaphysique dans lequel tombe le *tawhîd* de l'Islam exotérique, précisément en se donnant tant de peine pour l'éviter.

27. Allusion à deux versets de la sourate de l'Étoile, 53:7 et 14.

28. Allusion au verset 41:53. C'est sur ce verset que 'Alâoddawla Semnânî a fondé sa distinction entre le *zamân âfâqî*, le temps quantitatif, historique, homogène, et le *zamân anfosî*, temps qualitatif, psychique, discontinu.

29. Ce paragraphe groupe les thèmes qui sont au fondement même de l'ésotérisme ismaélien, voire de la gnose shî'ite comme telle. Idée finale: la structure du Qorân présente un *zâhir* adapté à l'homme simple, et un *bâtin* que doit pénétrer le gnostique. Cette structure est elle-même conforme à une loi de nature: les êtres de notre monde se montrent revêtus d'une écorce qui dissimule et protège leur Forme subtile. Le *ta'wîl* est l'opération qui consiste à occulter l'apparent et à manifester l'occulté; il est d'une application universelle. Il est fait allusion dans notre texte à la triple articulation en macrocosme, microcosme et mésocosme. Les deux premiers sont ceux que typifie le verset qorânique (41:53) parlant des horizons et des âmes. Le troisième est le monde relevant de la théosophie prophétique, qui est en propre l'initiation ismaélienne. C'est le mésocosme ou hierocosmos: monde central et sacral, où s'articulent les correspondances entre les hiérarchies cosmiques et la hiérarchie

ésotérique. Un premier exemple en sera donné dans les homologations de la Ire Source (cf. ci-dessous n.37).

30. Dans le texte p.4, ligne 8, bien entendu lire التاوين

31. La *moqaddama* a ainsi abordé les quatre notions fondamentales: *ta'yîd* et *ta'wîl*, *tarkib* et *ta'lîf*; elles représentent les quatre fonctions (cosmiques et hiérocosmiques) rapportées aux quatre Archétypes, sur terre et dans le Ciel (cf. ci-dessous, Ire Source); elles seront typifiées dans les quatre mots composant la *shahâdat* et dans les quatre branches de la Croix, mises ainsi en harmonie l'une avec l'autre (31e et 32e Sources).

32. La bénédiction finale vise ainsi tous les Imâms successifs, puis tous les rangs de la hiérarchie ésotérique, jusqu'aux *mostajîbîn*.

33. Il y a parfois quelques variantes entre les titres donnés dans la présente table et ceux qui figurent dans le texte en tête de chaque chapitre. En général, la table a tendance à les abréger; il nous a semblé superflu de faire un sort à ces variantes secondaires.

34. Le mot *rotbat* est celui qui figure en tête du chapitre; ici la table porte *howîyat* (ipséité).

3. Du concept de source

(Ire Source §§ 9-21)

9. Il faut entendre par source une double source: il y a une source physique et il y a une source spirituelle. La source physique comprend l'ensemble des sources qui jaillissent de l'Élément naturel, froid et humide, celui grâce auquel subsistent les règnes naturels: minéraux, végétaux, animaux, hommes. Quant à la source spirituelle, elle désigne les sources qui, par les connaissances théosophiques, jaillissent du premier Être (la première Intelligence); c'est à cette source que doivent la vie les âmes des croyants fidèles, des Ailes *(Ajniha)*, des Attachés *(Lawâhiq)*, des Perfecteurs *(Atimmâ')*, des Énonciateurs *(Notaqâ')*[35]. Dès lors je voudrais, dans le présent chapitre, établir la correspondance entre les sources spirituelles et les sources physiques, mettre à découvert ce qu'elles symbolisent, expliquer tout ce qu'il y a en elles de grandiose et de subtil, afin que paraisse la puissance de Dieu – dont magnifiée soit la gloire devant ceux qui résistent à ses Signes et les dénient, ceux qui accusent de mensonge ses Envoyés et ses khalifes sur sa Terre, ceux qui s'attachent à leurs opinions sans être guidés de par Dieu, – et pour que s'éveille chez les fidèles de la religion en vérité le désir des connaissances célestielles *('olûm*

malakûtiya) qui leur sont restées cachées, dès qu'ils auront éprouvé la douceur de ce qui s'ouvrira à eux dans le présent chapitre et dans les chapitres suivants du présent livre.

10. Je déclare[16]: les lettres composant le nom *Allh* sont des indices référant aux quatre sources qui, prenant origine en son Unité, assurent la subsistance des êtres spirituels, Anges du plus haut rang aussi bien que ceux des humains qui sont ses fidèles au cœur pur. Chacune des quatre lettres symbolise respectivement avec l'une de ces sources. La lettre *alif* est en correspondance avec le *premier Être* (la première Intelligence), qui est la source de la confortation divine *(ta'yîd)*. Le premier *lâm* est en correspondance avec le *second Être* (*Tâlî*, l'Ame universelle), qui est la source de la composition (ou structure des êtres, *tarkîb*). Le second *lâm* est en correspondance avec l'Énonciateur *(Nâtiq)*, lequel est la source de la codification (des Lois religieuses, *ta'lîf*). Enfin le *hâ* final qui a la forme d'un cercle, est en correspondance avec le Fondement *(Asâs)*, lequel est la source de l'herméneutique des symboles *(ta'wîl)*[17].

11. Ces quatre sources, je les fais symboliser avec les sources physiques, à savoir les quatre Éléments, lesquels sont les sources qui, jaillissant de la *physis* universelle[18], assurent la subsistance des êtres matériels: les minéraux, les végétaux, l'homme. Il y a le Feu qui est le principe de la chaleur et de l'échauffement, et qui porte les choses à l'état subtil. Il y a l'Air qui est le principe de la composition[19] et de la fructification. Il y a l'Eau qui est le principe de la coalescence et de la coagulation. Il y a la Terre qui est le principe de la fixation et de la condensation. Si maintenant le sage considère dans la configuration et la modalité respective des Éléments les lettres même du nom *Allh*, il constatera que chacune de ces lettres est à la ressemblance de celui des Éléments du cosmos physique qui est mis en correspondance avec elle.

12. C'est qu'en effet la lettre *alif* correspond au Feu dont la flamme s'élance toute droite dans la hauteur, sans incliner d'elle-même ni d'un côté ni de l'autre. La lettre *lâm* correspond à l'Air qui possède deux côtés, l'un vers le Feu, l'autre vers l'Eau[40]. La lettre *lâm* possède, elle aussi, deux dimensions: longueur et largeur. Quant au second *lâm*, il correspond à l'Eau, laquelle possède également deux côtés, l'un vers l'Air, l'autre vers la Terre, de même que le second *lâm* possède aussi deux dimensions, longueur et largeur. Enfin la lettre *hâ*, de forme circulaire, correspond à la Terre qui est arrondie en forme de sphère, sur laquelle les règnes naturels ont leur séjour fixe, de même que le

nom *Allh* repose sur la lettre *hâ*[41].

13. De même, les quatre sources spirituelles ressemblent aux Élements[42]. En effet, le premier Être (la première Intelligence) ressemble au Feu quant à l'ensemble de ses états, puisque la première Intelligence échauffe l'Ame, la porte à l'état subtil, afin de la faire sortir de la puissance à l'acte. Et de même que la confortation divine *(ta'yîd)* est invisible, de même le Feu est invisible; on ne peut percevoir ce qu'il est en sa substance, à l'état isolé en soi; on ne le perçoit que dans une masse corporelle qui en est le réceptacle. Si le Feu s'étend, il rencontre la masse sphérique qui est extérieure à ces quatre Natures (c'est-à-dire le Ciel de la Lune)[43]. De même l'horizon de l'Intelligence confine à la Parole de Dieu *(Kalimat Allah)*[44], laquelle est extérieure à la totalité des existants qui ont été constitués au-dessous de la première Intelligence. Rien n'est de force à lutter avec le Feu. De même aucun rang, ni d'entre les rangs spirituels ni d'entre les rangs matériels, ne peut rivaliser avec la première Intelligence. Le Feu est un bienfait pour l'entretien de la vie, en permettant de faire cuire les choses crues. De même avec la confortation de la première Intelligence, s'opère la mise en ordre de ce monde-ci et de l'autre, et la perception des choses demeurées closes.

14. D'autre part l'Ame (le *Tâlî*, le Suivant ou second Être) est à la ressemblance de l'élément Air quant à l'ensemble de ses états. C'est en effet sous l'action de l'Ame que fructifient les Envoyés et que s'opère leur disposition, de même que sous l'action de l'élément Air le monde matériel fructifie, et que sa disposition[45] le met à même de recevoir les formes naturelles. C'est grâce à l'élément Air qu'en regardant on voit les couleurs et les formes; de même c'est grâce à l'Ame que l'Énonciateur (le *Nâtiq*, le prophète) contemple les pures formes intelligibles et les couleurs suprasensibles. En outre, l'Ame peut (comme l'Air) comporter la lumière aussi bien que la ténèbre, en ce sens que sont aussi bien le résultat de son action celui qui est susceptible d'être bien guidé, que celui qui est susceptible de perdition, c'est-à-dire aussi bien ce qui est susceptible du bon et du meilleur, que ce qui est susceptible de dissolution et de corruption. Ce qui veut dire que sont à compter comme résultant de l'action de l'Ame universelle, aussi bien celui dont le Retour s'accomplit à l'état de bienheurenx, que celui dont le Retour s'accomplit à l'état de réprouvé.

15. Ensuite l'Énonciateur (le prophète) est à la ressemblance de l'élément Eau quant à l'ensemble de ses manières d'être, puisqu'il est la source de toutes

les sagesses et connaissances pour les humains de sa période, et que de lui découle la Loi religieuse qui est appropriée à ces derniers. L'élément Eau, cela veut dire aussi les vagues qui s'entrechoquent, terrifiantes, entraînant la perte des créatures. De même dans l'exotérique de l'Énonciateur et dans son champ d'action, prennent naissance les vagues de la contradiction, pernicieuses[46], destructrices. L'état bénéfique de l'élément Eau est plus considérable dans l'invisible des choses qu'il ne l'est dans sa réalité apparente; (de même l'ésotérique de la religion prophétique est plus bénéfique que son apparence exotérique, parce que celle-ci est en correspondance avec les corps, tandis que l'ésotérique correspond aux esprits)[47]. L'Eau, enfin, est toujours en train de monter ou de descendre, sans interruption. De même le prophète ne cesse de s'élever vers le rang de l'Ame, pour en recevoir la part de la Parole divine qui lui est allotie, et (de redescendre) pour en transmettre le don à ceux qui sont au-dessous de lui.

16. Quant au Fondement (*Asâs*, le premier Imâm, l'Imâm fondamental), il est à la ressemblance de l'élément Terre quant à l'ensemble de ses manières d'être, puisque c'est en lui que prennent naissance les différentes sortes d'interprétation spirituelle à l'intention des humains, de même que dans la Terre prennent naissance les pierres précieuses et que de la Terre sortent les Formes matérielles. De même que dans le sein de la Terre sont cachés l'Eau, l'Air et le Feu, de même sont rassemblés dans l'Imâm (le Fondement) la confortation *(ta'yîd)* dispensée par la première Intelligence, l'assistance *(tawfîq)* dispensée par l'Ame, et l'enseignement *(ta'lîm)* dispensé par le prophète.

17. Le nombre quatre commence avec *Un* et aboutit à *Un*, de même que chaque nombre a *Un* pour origine. C'est qu'en effet, lorsque les parties du nombre quatre sont totalisées (un + deux + trois + quatre), cela donne *dix*, et le dix constitue essentiellement une unité. Cela nous donne à comprendre que la cause des quatre Sources[48] est l'unité du Créateur, et que leur *da'wat* (l'Appel, la Convocation), aussi bien que la *da'wat* de leurs parties intégrantes, à savoir les Imâms et les *Lawâhiq*[49], est une Convocation à l'Unité de l'Un qui transcende toutes les qualifications et les relations. De même les quatre Éléments ont leur principe dans la Nature, laquelle est l'énergie active[50], et ils ont leur aboutissement dans les individus qui sont le terme ultime de toute division[51]. Chacun de ces individus[52] fournit de par soi-même l'indice du nombre dix, à savoir la substantialité existant en lui avec les neuf accidents qui

se rattachent à celle-ci; leur ensemble donne la Forme naturelle, laquelle, considérée comme l'ensemble de son activité, constitue une unité[13]. De même, les lettres composant le nom *Allh* ont pour commencement la lettre *alif*, laquelle vaut *un*, et elles ont pour aboutissement la lettre *hâ*, laquelle est la dernière des quatre et forme également une unité. C'est donc bien que le cosmos, quant à sa structure, est homologue à la composition du Nom suprême.

18. Lorsque le *lâm* et l'*alif* sont conjoints, ils produisent un énoncé négatif, à savoir *lâ*, quelque chose donc que l'on ne peut montrer (qui ne tombe pas sous les sens). Lorsque le second *lâm* est conjoint avec le *hâ*, tous deux produisent un énoncé positif, à savoir *lâ-ho*, quelque chose donc que l'on peut montrer (qui tombe sous les sens). Ce qui nous donne à entendre que les deux Sources premières (Intelligence et Ame, étant spirituelles) ne peuvent être l'objet d'une désignation sensible, tandis que les deux Fondements (la personne terrestre du Prophète et celle de l'Imâm) peuvent être l'objet d'une désignation sensible. Quant au Créateur, il ne convient de dire ni qu'il puisse être l'objet d'une désignation, ni qu'il ne puisse pas être l'objet d'une désignation[14]. De même l'élément Air et l'élément Feu (à cause de leur état subtil) ne peuvent être perçus en étant désignés du geste, tandis que l'élément Eau et l'élément Terre (à cause de leur densité) peuvent être perçus, quand on les montre du geste.

19. Maintenant, en ouranométrie, on considère la forme de la Sphère comme reposant sur quatre piliers (*awtâd*, pieux, piquets). Le premier pilier, qui est l'Ascendant (ou l'orient), a été constitué comme la Maison de la vie (ou de la destinée). Le second pilier, qui est le quatrième (*borj* ou signe zodiacal depuis l'orient), a été constitué comme la Maison de l'accomplissement. Le troisième pilier, qui est le septième (*borj* depuis l'orient) a été constitué comme la Maison de l'hostilité. Le quatrième pilier, qui est le dixième (*borj* depuis l'orient), comme la Maison de l'exaltation et de la souveraineté. Il nous est donné à comprendre par là que les Formes spirituelles, elles aussi, procèdent initialement de quatre sources[15].

20. Par le premier pilier, c'est-à-dire l'orient, la Maison de la vie, nous est signifié symboliquement le premier Être (*Sâbiq*, la première Intelligence), lequel est le premier qui «se lève» de la ténèbre pour la manifestation des esséités *(aysîyât)*. C'est par lui que l'on atteint à la vie spirituelle éternelle. Par le second pilier, c'est-à-dire le quatrième *borj*, celui que l'on dénomme Maison de l'accomplissement, nous est signifié le second Être (*Tâlî*, l'Ame).

puisque c'est à lui qu'aboutissent les issues des choses et que c'est à lui que les quatre Sources[56] doivent l'achèvement de leur perfection. Par le troisième pilier, qui est le septième *borj* et la Maison de l'hostilité, nous est signifié le *Nâtiq*, lequel est l'un des sept *Notaqâ'* (c'est-à-dire l'un des sept prophètes Énonciateurs du cycle de la prophétie), et dont la personne suscite les hostilités et les oppositions chez les humains (à cause de la *sharî'at*). Enfin, par le quatrième pilier, qui est le dixième *borj*, Maison de la puissance, de l'exaltation et de la souveraineté, nous est signifié le Fondement (*Asâs*, l'Imâm) en qui trouvent l'achèvement de leur perfection les dix rangs composant la hiérarchie des êtres aussi bien du monde spirituel que du monde corporel[57], et grâce à qui celui qui le veut, obtient la force, l'élévation et la souveraineté. En outre, on rattache respectivement à chaque pilier ce qui lui est adjacent[58].

21. Celles des lettres qui sont les plus lointaines, considérées quant à leur source d'émission hors du corps humain, ce sont le *'ayn*, le *hâ*, le *khâ*, le *hâ*. De même, les plus lointains des degrés hiérarchiques en profondeur, les plus proches en revanche pour accueillir la Parole divine, ce sont les quatre Sources. D'où, parmi les lettres, le *'ayn* est l'homologue du premier Être (*Sâbiq*), lequel est la source de la connaissance, de la contemplation et de la mise en œuvre[59], de l'élévation, de la puissance et de toutes les sciences. Il est la coalescence des *Sept Lettres suprêmes*[60], de même que le *'ayn* (dont la valeur numérique est soixante-dix), est la coalescence de sept dizaines. Le *hâ* est, parmi les lettres, l'homologue de l'Ame (*Tâli*, le second Être), d'où procèdent la vie des sens et la vie de la pensée; c'est d'elle que prennent naissance la sagesse et la preuve. L'Ame est également la coalescence des Lettres suprêmes[61], de même que le *hâ* (dont la valeur numérique est huit) est la coalescence de huit lettres. Le *khâ* est l'homologue du *Nâtiq*, lequel déploie les bienfaits dans le monde et est la coalescence des six *Notaqâ'*[62], de même que le *khâ* (dont la valeur numérique est six cent) est la coalescence de six centaines. Enfin le *hâ* est l'homologue du *Asâs*, par qui les hommes sont guidés et trouvent la bonne direction après l'égarement; il est la coalescence des cinq *Asâs*[63], de même que le *hâ* (dont la valeur numérique est cinq) est la coalescence des Unités[64]. Ainsi, lorsque l'on met en correspondance les quatre lettres en question avec les lettres composant le nom *Allh*, les quatre piliers et les quatre éléments, on obtient la figure suivante (reproduite ici p.15 du texte arabe: cf. ci-dessous note 65, le tableau récapitulatif de ce chapitre)[65].

35. Ce sont les hauts grades de la hiérarchie ismaélienne qui sont évoqués ici. Une glose précise: «Par les croyants fidèles, on désigne tout leur ensemble, y compris les *Mostajibûn* (le premier grade, celui des néophytes: ceux qui ont répondu à la Convocation, à la *da'wat*, et sont agrégés à l'Ordre ismaélien, à la «Convocation» ismaélienne, la sodalité de ceux qui ont même «vocation»). Par les Ailes (*Ajniha*), on entend les dâ'is des douze *jazira*. Par les Attachés (*Lawâhiq*), ceux qui tiennent la place des Imâms. Par les *Atimmâ'*, les Imâms eux-mêmes.» Le *Nâtiq* (pluriel *Notaqâ'*), c'est le prophète qui inaugure une période du Cycle de la prophétie; il est l'Énonciateur de la nouvelle *sharî'at* (il y en a six, le septième étant l'Imâm de la Résurrection qui apporte non pas une nouvelle *sharî'at*, mais le *ta'wîl*). L'*Asâs* (fondement) est le premier Imâm d'une période, le fondement de l'Imamat ou l'Imâm fondamental, légataire spirituel direct du prophète (*wasî*). Les sept Imâms qui succèdent à la syzygie du *Nâtiq* et de l'*Asâs* sont désignés comme *Atimmâ'* (pluriel de *Motimm*), ceux qui achèvent, les perfecteurs; ceux de la heptade suivante (dans la période fâtimide) sont désignés comme *kholafâ*, etc. cf. W. Ivanow, *Guide*, p.8, et *Studies*, pp. 14-15. Le terme *lâhiq* (pluriel *lawâhiq*), qui semble être un terme local en Perse, est pris par Abû Hâtim Râzî dans le sens de *Hojjat*; chez Abû Ishaq Qûhistânî, il équivaut à *dâ'î*, tandis que la glose ci-dessus met en équivalence les *dâ'îs* et les *Ajniha*. Cette dernière acception correspond alors à celle que relève W. Ivanow, in *Haft Bâb*, 1959, pp. 13 et 25 de l'introduction: la fonction essentielle de l'Imamat est l'enseignement du *bâtin*, le sens ésotérique de la religion. Cela suppose une organisation, une hiérarchie de membres qui ne sont ni une Église ni un clergé, mais une extension de la personne de l'Imâm; d'où la désignation des dâ'is comme «ailes» (*ajniha*) ou encore comme mains (*ayâdî*) de l'Imâm.

36. A partir d'ici, on peut dire que ce chapitre et tous ceux qui vont suivre, à deux exceptions près, ont fait plus qu'inspirer Nâsir-e Khosraw dans son *Khwân al-Ikhwân* (La Table des Frères), puisqu'il s'agit souvent d'une traduction littérale en persan. Pour les paragraphes qui suivent, cf. *Khwân*, chap. XXIV, pp.66-69.

37. Ces lignes énoncent clairement le principe des quatre fonctions déjà signalées dans l'introduction (ci-dessus n.29). Il y a quatre sources du monde spirituel: deux sources spirituelles invisibles, *Sâbiq* et *Tâlî*, l'Intelligence et l'Âme; à la première incombe le *ta'yîd*, confortation divine, infusion de l'énergie spirituelle, aide inspiratrice; à la seconde, le *tarkîb*, action ordonnatrice qui dispose et détermine la structure des êtres. Et il y a deux sources spirituelles rendues visibles en la personne de l'Énonciateur, le prophète dont la fonction est de codifier (*ta'lîf*) une *sharî'at*, et en la personne du *Asâs*, fondement de l'Imamat, dont la fonction est de conduire au *bâtin* de la *sharî'at*, c'est-à-dire de «reconduire» les figures à l'archétype; c'est pourquoi l'Imâm est essentiellement l'herméneute, le «maître du *ta'wîl*», et le *ta'wîl* ne consiste nullement à désymboliser la révélation littérale, mais au contraire à transmuer la lettre en symboles, alors que pour le littéraliste elle n'est justement pas un symbole, mais rien de plus que la lettre (je me sépare sur ce point de W. Ivanow, *Haft Bâb*, p.25). Les correspondances qui s'établissent entre les quatre Sources et leurs fonctions respectives joueront un grand rôle dans la suite du livre, notamment dans les 31e et 32e Sources (la shahâdat et la Croix).

38. Glose: «On entend par la *physis* (*tabî'at*) universelle une énergie d'entre les énergies

de l'Ame du monde.» Cette glose sera répétée à plusieurs reprises en marge de notre manuscrit. En outre, l'on voit qu'ici la notion de source physique est étendue à tous les Éléments, et non plus réservée à l'élément Eau, comme au début du chapitre. Il est vrai que là-même une glose précisait: «C'est par l'élément Eau que subsistent les minéraux, les végétaux, les animaux et les humains, ainsi que Dieu le dit: Nous avons fait devenir par l'eau toute chose qui est vivante (21:31). Bien que les règnes naturels subsistent également grâce à l'Air, au Feu et à la Terre, c'est l'élément Eau qui a un rôle prépondérant pour leur subsistance.»

39. Bien que notre manuscrit porte الترطيب (p.9, ligne 17), il ne me paraît plus douteux qu'il faille lire التركيب, étant donnée la correspondance de la fonction de l'élément Air avec la fonction du Tâli (*tarkib!*). Aussi bien *Khwân*, p.66, ligne 11, porte ترکیب کردن ; cf. encore ci-dessous n.45.

40. Se représenter ici la disposition des Sphères des Éléments concentriques au-dessous du ciel de la Lune: Sphères du Feu, de l'Air, de l'Eau, de la Terre.

41. Nous voyons ici Abû Ya'qûb mettre en pratique une première application de la «balance des lettres» (*mîzân al-horûf*). Un excellent exposé de celle-ci se trouve chez Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II, Le Caire 1942, pp. 236 ss. Cf. également notre étude *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII), Zurich 1950, pp. 75-87. Jâbir pose comme fondement et principe que les lettres sont dans le même rapport avec le langage que les choses dénommées par celui-ci avec les quatre Natures (chaleur, froidure, sécheresse, humidité). Par conséquent, en procédant à une analyse des mots, il devient possible d'établir les structures qualitatives et quantitatives des choses qu'ils désignent. Cependant les lettres d'un mot ne désignent que la nature extérieure et apparente de la chose; reste un fond intérieur latent qui est le complément exact de ce qui est apparent. Il appartient au *ta'wîl* de le manifester (et l'opération alchimique n'en est qu'une application). D'autre part, tandis que Jâbir critique les défauts de l'écriture arabe, qui contient nombre de lettres équivoques et qui appelle une réforme radicale, les *Ikhwân al-Safâ'* en regardent l'inventeur comme un savant éminent, inspiré par Dieu, et sa codification de l'écriture arabe serait définitive. Les *Ikhwân* considèrent les lettres de l'alphabet arabe comme se réduisant à des figures géométriques (ligne droite et ligne courbe). P.Kraus (op. cit., p.235) y voyait l'amorce ou les derniers restes d'une «graphologie» pythagoricienne. Quoi qu'il en puisse être, ce sont ces éléments géométriques que nous voyons Abû Ya'qûb commencer par prendre en considération. Avec Jâbir, se donnant comme élève du VIe Imâm, Ja'far Sâdiq, les *Ikhwân* et Abû Ya'qûb, nous sommes en milieu ismaélien: il est intéressant de constater que Bûni (ob. 622/1225) dans son *Shams al-ma'ârif al-kubrâ* (Le Caire, 1347) 1,32, reprend les mêmes considérations qu'Abû Ya'qûb: «Le nom *Allh* a quatre lettres: *alif*, deux *lâm* et *hâ*, parce que les Natures (Éléments) sont au nombre de quatre; les points cardinaux sont au nombre de quatre; les anges de la glorification sont au nombre de quatre: Gabriel, Michael, Seraphiel, Azraël.» Cf. encore ci-dessous n.53.

42. Les Éléments physiques étant «chiffrables» par les quatre lettres du nom *Allh*, et les Sources spirituelles étant également chiffrables par ces mêmes lettres, la correspondance

entre les Éléments et les quatre Sources spirituelles doit être perçue en méditant les quatre lettres, les homologues étant indiqués par le même chiffre. Erratum: p.10, ligne 8, lire الينابيع الروحانية

43. Glose: «Par le Feu il faut entendre la Sphère du Feu; par la masse sphèrique, il faut entendre les Sphères célestes (plus exactement le Ciel de la Lune, *Khwân* 67, 5 ss.). Par les quatre Natures, entendre le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Il n'est pas impossible que la Sphère du Feu rencontre les Sphères, bien que celles-ci soient extérieures aux quatre Éléments, ces derniers étant au-dessous d'elles. Réfléchis.»

44. Ici vient une de ces gloses illustrant ce que nous disions d'elles ci-dessus, dans nos préliminaires: «Par la Parole de Dieu (*Kalimat Allâh*) il faut entendre l'Impératif divin (*Amr Allâh*) par lequel existe la première Intelligence. Par la Parole, l'Impératif, l'Instauration (*ibdâ'*), il faut entendre la Parole de Dieu, c'est-à-dire l'Impératif divin. Je demandai: Est-ce que l'Impératif divin est un Ange au-dessus du rang de la première Intelligence? Il répondit: Non! l'Impératif et l'Intelligence sont une seule et même chose, et l'Intelligence est unique, de même que l'Instauration et l'instauré (*mobda'*) ne font qu'un, tandis qu'il n'est pas douteux que cet Impératif est extérieur aux existants qui sont au-dessous du premier Être.

45. Lire, p.11 ligne 4, وتركيبهم ; cf. ci-dessus n.9 et *Khwân*, p. 67, 10 ss.: le *tarkîb* des Envoyés, c'est à la fois leur vocation, le tempérament de leur personne et leur disposition dans l'ordre du cycle de la prophétie.

46. Corr. p.11, ligne 13, lire المؤدية

47. Il est nécessaire de suppléer ainsi le second membre de la comparaison, tel qu'il figure in *Khwân* p.67, ligne 22 à p.68, ligne 2, passage qui traduit à peu près littéralement le texte d'Abû Ya'qûb.

48. Glose: «A savoir l'Intelligence et l'Ame, l'Énonciateur (prophète) et le premier Imâm (*Asâs*).»

49. Sur le terme *Lawâhiq*, cf. ci-dessus n. 35; il semble que le terme vise ici l'ensemble des grades de la hiérarchie ésotérique.

50. Une glose rappelle de nouveau: «On entend par Nature l'une des énergies de l'Ame du monde, et les quatre Éléments ont en elle leur origine.»

51. Glose: «Par les individus, il faut entendre le sujet des dix catégories, comme il est dit à la fin du onzième traité des *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'* (édit. du Caire, 1928, vol.1, p.323), à savoir: la substance, la quantité, la qualité, la relation, le situs, le lieu, le temps, l'habitus, l'agir et le pâtir.» C'est ce que dit Abû Ya'qûb dans la suite du paragraphe.

52. Glose: «Car tel individu humain donné, c'est la substance avec les neuf accidents qui s'y rattachent.»

53. Glose: «Il est donc vrai de dire que les quatre Éléments partent de Un, à savoir une nature, et aboutissent à Un, à savoir encore une nature.» Pour toutes ces considérations, dont quelques chapitres suivants offriront encore certaines variations (cf. notamment la 39e Source) cf. ci-dessus n. 41. En outre observer ceci: toute cette philosophie du langage, science ou balance des lettres, correspond aux principes adoptés par Jâbir, et déjà dans le

Cratyle, Platon fait exposer par Socrate une philosophie du langage qui repose sur des principes semblables (cf. P. Kraus, *op. cit.*, pp. 236-237, 263-265). Les gnostiques en Islam ont amplifié une théorie de la gnose antique considérant que les lettres de l'alphabet, étant à la base de la création, représentent la matérialisation de la Parole divine. Pour Marcos le gnostique, le corps de l'*Alètheia* se composait des lettres de l'alphabet. Pour Moghîra, le plus ancien gnostique shî'ite (ob. 119/737), les lettres sont les éléments dont est fait le corps même de Dieu. D'où ses spéculations sur le Nom suprême de Dieu (les dix-sept personnes ressuscitant à l'apparition du Mahdî, et à chacune desquelles sera donnée l'une des dix-sept lettres dont se compose le Nom suprême de Dieu, Kraus, *ibid.*, 222). Le traité proto-ismaélien *Omm al-Kitâb* considère les figures et l'ordre des lettres comme un indice certain de la hiérarchie des êtres célestes et des Imâms (cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, citée ci-dessus n.13, pp.121 ss.). Aussi bien l'Imâm Ja'far Sâdiq est-il regardé comme l'initiateur de la science des lettres, dont il eut connaissance par la révélation d'un livre mystérieux, *al-jafr*. «Depuis la seconde moitié du IIIe siècle, les mystiques sunnites ont emprunté aux Shî'ites la science des lettres et lui ont accordé une place de plus en plus large dans leurs doctrines. Chez Ibn 'Arabî et ses successeurs, ces spéculations ont pris des proportions démesurées (Kraus, *ibid.*, 263).» C'est à tout cet ensemble que se rattachent les présentes pages d'Abû Ya'qûb; les spéculations sur le nom *Allâh* correspondent aux spéculations judéo-gnostiques sur le Tétragramme, et l'on verra que, comme celles-ci, la science du *jafr*, cultivée dans les anciens cercles shî'ites, excelle à pratiquer la permutation des racines arabes, la *gematria* (ibid., 247-250).

Le texte de Bûni cité ci-dessus n.41, est à compléter par le suivant (*Shams* I, 78): «Sache que les secrets de Dieu et les objets de sa science, les réalités subtiles et les réalités denses, les choses d'en-haut, les choses d'en-bas et les choses en devenir, sont de deux catégories: il y a des nombres et il y a des lettres. Les secrets des lettres sont dans les nombres, et les épiphanies des nombres sont dans les lettres. Les nombres sont les réalités d'en-haut, appartenant aux entités spirituelles. Les lettres appartiennent au cercle des réalités matérielles et en devenir. Les nombres sont le secret des paroles; les lettres sont le secret des actions. Le monde du *'Arsh*, ce sont les nombres. Le monde du *Korsî*, ce sont les lettres. Le rapport des lettres avec les nombres est analogue au rapport du *Korsî* avec le *'Arsh*» (nous dirions ici au rapport du *Tâlî* avec le *Sâbiq*). Enfin d'une part, Jâbir distingue une science naturelle des lettres, coordonnée à la connaissance des quatre Natures, et une science spirituelle, coordonnée au vestige de la lumière ou des ténèbres dont ces lettres portent en elles-mêmes l'indice; d'autre part, Bûni affirme que «la science des lettres n'est pas une science rationnelle, mais une intuition intime, une vision mentale, une expérience sentie dans l'âme» (cf. Kraus, *ibid.*, p. 77).

34. C'est, on l'a rappelé ci-dessus (notes 19,20,24), le principe fondamental de la théosophie ismaélienne, la double négativité qui mobilise toute la dialectique du *tawhîd*. Ici, la glose en marge du manuscrit porte la trace d'une intervention espiègle de notre étudiant: «Les deux Sources ne peuvent être montrées, puisqu'elles sont spirituelles. Le Principe n'est ni de la catégorie des deux Fondements ni de la catégorie des deux Sources. Ensuite le Sayyed

remarque: le mot *lâ* réfère également au nom *Allh*; comme le dit le petit peuple: *Al-Al*! c'est-à-dire Allâh! Allâh! Alors je demandai: pourquoi est-il pris à rebours dans le cas de la négation, et ne l'est-il pas dans le cas de l'affirmation? Qu'est-ce qu'on pense Sayyidnâ? Mais Sayyidnâ garda le silence.»

55. La figure reproduite ici page 15 du texte est en marge du manuscrit; elle ne semble pas avoir été conçue par Abû Ya'qûb, mais peut-être bien par notre étudiant glossateur à qui le maître l'aura proposée pendant le cours. Ici une glose commence par rappeler que les quatre Sources sont l'Intelligence et l'Ame, le Prophète-énonciateur et l'Imâm-fondement. Puis, pour fixer ses souvenirs de cours, notre étudiant ajoute: «Je demandai: les Formes spirituelles ne commencent-elles pas aussi avec le *Nâtiq* et le *Wasî*, bien que tous deux soient corporels? Il répondit (c'est-à-dire le maître, Sayyid-nâ, comme dans la glose précédente): Certes! la Forme spirituelle n'est même connaissable que par eux deux». Il s'agit encore ici de la Forme subtile produite par la naissance spirituelle (ci-dessus n. 21). Sur les quatre *Awtâd*, cf. encore ci-dessous le second traité de la trilogie, p.107, § 17, et pour la définition astronomique, cf. Bîrûnî, *Tafhîm*, édit. Homâyî, Téhéran 1318, pp. 205-206. Sur les *Awtâd* dans le soufisme, cf. Hûjwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, transl. Nicholson, p.214. Cela suppose, comme ici, la vision du Ciel comme d'une tente reposant sur quatre piquets, et l'homologation du cosmos spirituel (ou du «Temple de Lumière» de l'Imâmat) à cette configuration astronomique. Le pôle au centre supporte la tente qui repose sur les quatre *Awtâd*. Pour plus de détails, cf. notre étude sur *L'homme de lumière* citée ci-dessus n.7, chap. III,3. C'est le même *isomorphisme* qu'Abû Ya'qûb nous présente comme typifié dans la forme de la Croix (ci-dessous 32e Source), dans la *shahâdat* (31e Source) et dans les quatre lettres du nom *Allh*.

56. Comme le remarque une glose, les quatre Sources ne désignent naturellement pas ici *Sâbiq* et *Tâlî*, *Nâtiq* et *Asâs*, mais le *Nâtiq* et le *Asâs*, c'est-à-dire le prophète d'une période et son premier Imâm, puis la syzygie de chaque Imâm respectif avec son *Hojjat*, au cours de cette période.

57. Allusion aux dix grades bien connus des auteurs ismaéliens de l'époque fâtimide, et homologués respectivement aux dix Sphères célestes, cf. notre étude *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII), Zürich 1955, pp. 182 ss. Une glose mentionne ici un échange de questions et réponses entre le maître et l'élève. «Je demandai: faut-il entendre par les dix rangs du monde spirituel, l'Intelligence, l'Ame, les Sept Intelligences (et la dixième qui fut initialement la troisième, cf. ci-dessous second traité)? Il dit: Exact.—Et par les dix degrés du monde corporel faut-il entendre le Nabî, le Wasî, l'Imâm, le Bâb, le Hojjat, le Dâ'î, le Dhû Massat (?), le Ma'dhûn, le Mokâsir et le Croyant qui a atteint la maturité (c'est-à-dire le Mostajib)? Oui, dit-il.» Ordinairement les textes distinguent une double classe de Ma'dhûn («licencié» majeur et «licencié» mineur); je n'ai pas encore rencontré ailleurs le terme figurant ici entre le Dâ'î et le Ma'dhûn.

58. Ici encore une glose explicite heureusement l'allusion. «C'est que chaque pilier concerne à la fois l'exotérique et l'ésotérique (ou l'extérieur et l'intérieur). Ainsi à l'Intelligence se rattachent le premier et le second *Manba'ith* (c'est-à-dire le premier et le second Émané, ou la seconde et la troisième Intelligence, celle-ci, au cours du «drame dans le Ciel»,

devenant la dixième, cf. ci-dessous second traité). A l'Ame (le premier Émané) se rattachent le *Nâtiq* et le *Asâs*. Au *Nâtiq* se rattachent le *Wasî* et l'Imâm. A l'Imâm se rattachent le *Hojjat* et le *Dâ'î*.» Homologuer la structure du macrocosme physique à celle du hiérocosmos (le «Temple de Lumière» de l'Imâmat), c'est-à-dire dégager leur isomorphisme, est un thème de prédilection chez les auteurs ismaéliens. On ne peut y insister ici, mais on rappellera comment deux commentateurs ont donné chacun une amplification différente à ce même thème, en répondant à l'une des questions posées par la *Qasîda* d'Abû Abû' l-Haytham Jorjânî: «Pourquoi le Soleil et la Lune n'ont-ils respectivement qu'une seule Maison parmi les Signes du zodiaque, tandis que les autres planètes en ont respectivement deux chacune?» Cf. notre Introduction au *Commentaire de la Qasîda ismaélienne...* (Bibl. Iranienne, vol.6), Téhéran-Paris 1955, pp. 102-115. Bien entendu, ne jamais perdre de vue que le *ta'wîl* présuppose la perception non pas de la réalité physique pure et simple, mais d'une anthropologie cosmique, c'est-à-dire de la signification anthropologique de la cosmologie (*Homo maximus* comme Imâm éternel, les Cieux spirituels du Temple de lumière etc.)

59. Glose: «La mise en œuvre s'entend ici de la pratique du *tawhîd* et de la théologie négative (*tanzîl*).»

60. Les Sept Lettres suprêmes, ce sont les Sept Intelligences, les Sept Chérubins ou Sept Verbes divins qui font suite au couple Sâbiq-Tâlî, et procèdent les uns des autres pendant que dure l'éblouissement, le «retard» du troisième Ange (l'Adam céleste) qui par sa faute devient le dixième; cf. R.Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Gœttingen 1943, XIII,1; notre étude *Épiphanie divine* (citée ci-dessus n.57), p.177, et ci-après le second traité de cette trilogie.

61. Il faut sans doute entendre que l'Ame est soit la coalescence des Sept Lettres suprêmes, Chérubins ou Verbes divins (cf. note précédente), de la même façon que l'Intelligence avec qui elle fait couple; soit la coalescence de ces Sept Chérubins et de la troisième Intelligence qui d'abord les précède, puis vient à leur suite. Les deux explications justifieraient l'homologation à la lettre *hâ* dont la valeur numérique est huit, mais il n'est pas sûr que notre texte soit ici sans faute.

62. Est apparemment visé le *Nâtiq* de la présente période du Cycle de la prophétie, c'est-à-dire le prophète Mohammad, qui récapitule en sa personne les cinq *Notaqâ'* des cinq périodes qui l'ont précédé.

63. Symétriquement, le *Asâs* de la période présente qui est la sixième, devrait, comme le *Nâtiq* qui est le sixième *Nâtiq*, être compté comme le sixième *Asâs*, non pas comme le cinquième, puisque chaque période a eu son *Nâtiq* (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad) et son Imâm fondamental ouvrant la série de l'Imamat. Une glose vient à notre secours: «Le *wasî* d'Adam n'est pas compté; l'enseignement du *ta'wîl* commence avec le *wasî* de Noé.» Suit une référence que je n'ai pu identifier. Cependant cela s'accorde avec ce qu'une autre tradition rapporte concernant l'échec du *wasî* d'Adam, cf. notre introduction au *Commentaire de la Qasîda...* (ci-dessus n.58), p.108 (là même, c'est le *wasî* de Moïse qui fut le premier à être reconnu par sa communauté).

64. Une glose nous précise la correspondance qu'à première vue on ne discerne pas

très bien. C'est qu'en fait il ne s'agit pas de la valeur numérique de la lettre *hâ* selon l'*abjad*, mais du dessin graphique de la lettre, un petit anneau, servant à écrire le zéro. Par la coalescence des unités, il faut donc ici entendre le dix, lequel s'écrit avec l'*alif* (dont la valeur numérique est un) et le petit anneau représentant le *hâ*. Et la glose ajoute ingénieusement: l'exclamation *hâ* s'écrit également ها. Par simple permutation, on obtient le signe du chiffre dix.

65. Le tableau reproduit p. 15 du texte, doit provenir d'Abû Ya'qûb lui-même, puisqu'il est enchâssé dans son texte. En le complétant, pour récapituler les homologations proposées par l'auteur dans le présent chapitre, on obtient le tableau récapitulatif suivant:

ا	Sâbiq	ta'yid	Feu	Ier *borj*: Bélier Maison de la Vie	1er watad < 1er Émané / 2e Émané	عن
ل	Tâli	tarkib	Air	IVe *borj*: Cancer Maison de l'accomplissement	2e watad < Nâtiq / Asâs	جاه
ل	Nâtiq	ta'lif	Eau	VIIe *borj*: Balance Maison de l'hostilité	3e watad < Wasi / Imam	جاه
ه	Asâs	ta'wil	Terre	Xe *borj*: Capricorne Maison de l'élévation	4e watad < Hojjat / Dâ'i	طه

Une petite difficulté se glisse dans cette vue d'ensemble. Si l'on se réfère à Birûni, *Tafhîm*, éd. Homâyi, p.317 (les douze *borûj* et les qualités élémentaires) ainsi qu'à l'interprétation ésotérique des Cieux spirituels chez Nâsir-e Khosraw (*Jâmi' al-Hikmatayn*, pp. 275-278), on constate que le Cancer est l'un des trois signes zodiacaux rapportés à l'élément Eau, tandis que la Balance est l'un des trois signes zodiacaux rapportés à l'élément Air. Si une permutation s'impose, elle entrainerait une révision du système des correspondances d'Abû Ya'qûb, mais celui-ci devait avoir ses raisons. Il est impossible de poursuivre plus loin ici la recherche.

4. De la pure ipséité du Principe

(2e Source, §§ 22-25)

22. L'ipséité pure[66] qui est rapportée au Principe (*al-Mobdi'*, l'Instaurateur) — lequel transcende tout ce que l'on peut en affirmer et tout ce que

l'on peut en nier, — c'est l'acte d'être du premier Être (la première Intelligence), comme acte d'être de l'Instauration créatrice qui est prodiguée en elle. En d'autres termes, le Principe-instaurateur, c'est ce que la première Intelligence connaît de par son acte même d'être, de sorte que la connaissance que, de par l'acte même de son être, elle possède du Principe qui l'instaure, c'est cela même l'ipséité de ce Principe[67]. Ce n'est donc point qu'il y ait ni d'ipséité existante ni d'ipséité inexistante (ni existence ni absence d'ipséité)[68] en dehors de ce qui est révélé et manifesté à la première Intelligence de par son acte même d'être, parce que le Principe n'est ni de l'être dont on puisse affirmer ce qu'il est, comme on le fait pour les ipséités des existants instaurés par lui dans l'être *(mobda'ât)*, ni du non-être dont on puisse énoncer négativement ce qu'il n'est pas, comme on le fait pour les ipséités négatives des existences instaurées. Non, son ipséité (son soi-même, son en-soi), c'est la notification du fait qu'il faille nier du Principe aussi bien toute ipséité que toute absence d'ipséité (c'est-à-dire en exclure tout ce qui est positif aussi bien que tout ce qui est négatif)[69].

23. Si le Principe instaurateur de l'être possédait une ipséité positive pour le premier Être instauré par lui, en dehors de la négation de toute ipséité aussi bien que de toute absence d'ipséité, alors au moyen de quoi le premier Être affirmerait-il cette ipséité positive? Serait-ce par son acte d'être *(aysîya)*, en lequel consiste sa réalité d'Intelligence? Ou bien serait-ce par sa propre négativité *(laysîya)*, en laquelle consiste précisément le fait qu'il soit de l'être instauré?

Si c'était par son acte d'être que l'Intelligence affirmât l'ipséité positive du Principe, alors, du moment que son acte d'être consiste en sa réalité d'Intelligence, c'est donc que le Principe instaurateur de l'être serait Intelligence, et que l'Intelligence serait le Principe instaurateur. La conséquence serait que ce qui est instauré dans l'être serait soi-même ce qui instaure l'être (ou réciproquement). L'absurdité en est évidente.

Et si c'était par sa propre négativité que l'Intellligence affirmât une ipséité positive du Principe, comment affirmer une ipséité positive au moyen d'une négativité? L'absurdité, cette fois, est encore pire que la première[70].

24. Prends donc bien garde de chercher au-delà du premier Être une ipséité quelconque (c'est-à-dire du fait-être) qui serait forcément postérieure à la Manifestation de ce premier Être[71]. La Parole instauratrice est sa cause[72]. Lors donc qu'elle est la cause première de l'épiphanie du premier Être, quand

celui-ci est manifesté, elle ne fait qu'un avec lui. Cette Parole (ce *Logos*) est donc comme l'ipséité même du premier Être, celle dont le premier Être est absolument seul à être investi. Il ne la répand pas (ne l'émane pas) sur son causé, lequel est le second Être (*Tâlî*, le Suivant, l'Ame). En revanche, ce qui est autre que la pure ipséité qui ne fait qu'un avec sa propre ipséité), cela, oui, il le répand (l'émane) sur son causé (l'Ame). Gloire soit au Dieu qui transcende tous les causés, toutes les positivités et négativités. Exalté soit-il au-dessus d'eux tous, immensément.

25. Si nous excluons toute ipséité du Principe-instaurateur, c'est parce que toute ipséité postule une cause, ainsi que nous le constatons pour l'Intelligence qui est le plus auguste de tous les possesseurs d'ipséité. C'est qu'en effet son ipséité postule une cause, et cette cause, c'est l'Impératif divin. C'est cet Impératif qui est le vrai Principe-instaurateur, mais étant lui-même dépourvu de toute raison et cause, il ne postule aucune ipséité. Ne postulant aucune ipséité, il n'en postule pas davantage la négation, c'est-à-dire d'être n'étant pas (il n'est ni essence ni absence), puisqu'une fois franchie la limite des négativités, il n'est plus d'affirmation possible à l'égard de quelque chose qui est. Aussi l'exaltons-nous au-dessus de tout cela, Sacrosainteté immunisée de tout ce que lui rapportent les égarés.

66. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre XXIII, pp. 64-65, où certaines phrases du présent texte sont traduites littéralement. Le style de l'ensemble porte bien cependant l'empreinte de chaque auteur, et c'est pourquoi une étude comparative en détail serait intéressante. On remarquera qu'à un chapitre mettant en œuvre la «balance des lettres», Abû Ya'qûb fait succéder ici un chapitre de métaphysique pure.

67. Glose: «L'ipséité divine (la personne divine, *howiyat Allâh*) c'est la connaissance (ou conscience) que la première Intelligence (*Noûs, Logos*) a de son propre acte d'exister.»

68. C'est-à-dire qu'il n'y a pas une Ipséité divine dont il y ait à affirmer l'être ou le non-être, à poser comme un étant (*ens*) ou au contraire un non-étant (*non ens*).

69. Suivant la dialectique de la double négativité exposée par Abû Ya'qûb dans le premier chapitre de son *Kashf al-Mahjûb*. Ne pas dire «existant» et ne pas dire «non existant». Ne pas dire «dans le temps» et ne pas dire «non dans le temps». Mais dire: non existant et non non-existant; non dans le temps et non non-dans-le temps. Cf. déjà ci-dessus notes 19,20,26. Une glose nous permet d'expliciter: l'ipséité du Principe ne consiste ni à être soi-même (*howa howa*), à la façon de l'ipséité des existences créées dont chacune est ce

qu'elle est, ni à ne pas être soi-même, comme l'ipséité négative, l'absence d'ipséité (*lâ howiya*) des existences créées, lesquelles en même temps sont non-être, ne sont pas ce qu'elles sont ou sont ce qu'elles ne sont pas, puisque leur être dérive du Principe, c'est-à-dire qu'elles tiennent d'un autre leur acte d'exister. C'est aussi bien par cette simultanéité d'être et de non-être que se différencient les actes de contemplation des Intelligences angéliques qui, dans l'avicennisme, commandent tout le processus de la cosmologie. C'est encore cette simultanéité qui fait de la quiddité la dimension de ténèbres, et de l'acte d'être, la dimension de lumière (Mullâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î). Seulement, le théosophe ismaélien veille soigneusement à ce que rien ne réintroduise une cognoscibilité du Principe. C'est également le même souci qui commande l'imâmologie théosophique du shî'isme duodécimain: les Quatorze Très-Purs sont les Noms et Attributs divins, cela seul qui peut être connu de la divinité. De part et d'autre, le shî'isme spéculatif fraye sa voie entre le monothéisme abstrait ou exotérique et l'agnosticisme de l'athéisme.

70. Autrement dit: l'acte d'être de la première Intelligence est de s'intelliger soi-même. En s'intelligeant soi-même, elle se prend soi-même comme objet. C'est là le fait initial, le fait qu'il y ait de l'être révélé, manifesté, et c'est le fait du premier Être comme première Intelligence, comme *Sâbiq*, «devançant» tout autre phénomène de l'être. Alors, ou bien la première Intelligence comprenant ce qu'elle est, affirme que l'ipséité du Principe est celle d'un être qui se connaît soi-même. Mais alors elle ne fait que se définir elle-même et définir son Principe comme étant ce qu'elle est elle-même, et le Principe instaurateur de l'être devient lui-même un être; le faire-être devient du fait-être. Ou bien l'Intelligence en se comprenant soi-même comprend son propre non-être (son *Ungrund*), elle est de l'être qu'elle n'est pas (qu'elle doit à un autre); mais alors comment cette négativité donnerait-elle une ipséité positive du Principe? Comment conclure du non-être à l'être? La démarche de la pensée est tout autre ici que celle des philosophes s'appliquant à déduire dialectiquement le *wâjib al-wojûd*, c'est-à-dire à enfermer dans l'être le Principe de l'être comme Être Nécessaire, alors que pour le théosophe ismaélien, qui fait ici vraiment de la «philosophie première», il ne peut s'agir que du Super-être transcendant être et non-être, ou plutôt non-être et non non-être. D'où le monothéisme exotérique et l'athéisme qui n'en est que la négation, sont engloutis dans la même critique radicale.

71. Ne pas chercher un «étant» au-delà du premier Être, premier fait-être. Le seul *étant* que nous atteignions est un *étant* dont l'être est instauré, du fait-être. L'instauration (*ibdâ'*, le faire-être) procède elle-même d'un abîme, *ab imo*: ni de l'être ni du non-être.

72. Glose: «L'Impératif divin (*amr*), la Parole instauratrice (*Kalima*), la Volonté (*irâda*), ces trois choses ont un seul et même sens», sont une seule et même réalité suprasensible. Cf. *Khwân*, p. 65,9 ss.: «Que l'Intelligence soit seule d'entre les créatures à avoir cette propriété, c'est parce que sa cause lui est unie, sans séparation aucune. Ce qui est en dehors de l'Ipséité pure avec laquelle l'Intelligence est unie, c'est l'Effusion que l'Intelligence émane sur l'Ame du monde, par ordre du Principe, tandis que le Principe lui-même reste à l'écart et au-dessus de toute positivité et de toute négativité.» Avec ce chapitre se trouve posée toute la théologie ismaélienne du Logos.

5. Sur les sens impliqués dans la relation de l'Impératif divin avec les deux lettres "KN"

(*3e Source*, §§ *26-31*)

26. Ce qui est signifié dans la relation de l'Impératif divin avec ces deux lettres, le *Kâf* et le *Nûn*[73], se présente selon un double sens. Un premier sens est celui-ci: comme l'apparition d'aucun être, aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre matériel, n'est possible qu'à partir d'un couple, qu'il appartienne à l'état subtil ou à l'état de densité, et comme l'existence permanente de couples a pour cause l'Impératif divin[74], celui-ci est signifié au moyen de deux lettres, afin que l'on comprenne qu'il est la cause de tout ce en quoi se retrouve la constance de la structure syzygique. Il n'y a donc pas une seule chose dans laquelle n'existe cette syzygie, car il n'est aucune chose qui échappe au fait que l'Impératif divin en soit la cause. Les deux lettres formant couple dans le mot *KN* (*Esto!*), mot par lequel s'exprime l'Impératif divin, sont donc, chez tous les êtres créaturels, dont chacun forme respectivement un couple avec son ou sa partenaire, de la même manière que la lettre Kâf forme couple avec la lettre Nûn, le témoignage attestant que l'existence permanente de tous ces couples a pour cause l'Impératif divin.

27. Le second sens est le suivant: (dans l'ordre de l'*abjad*) la valeur numérique du *Kâf* (qui est de vingt) et celle du *Nûn* (qui est de cinquante), additionnées ensemble, donnent un total de soixante-dix, c'est-à-dire une heptade de dizaines. C'est comme pour te notifier que par cet Impératif divin dont on parle comme d'une volonté (et dont le «chiffre» est le septenaire), Dieu voulut manifester les *Sept Lettres suprêmes*[75] par lesquelles firent éclosion les Formes spirituelles; que par lui il voulut constituer les sept astres par lesquels firent éclosion les Formes corporelles; que par lui il voulut constituer dans le monde corporel les sept *Notaqâ'* (prophètes Énonciateurs) en vue de l'institution des régimes théocratiques; que par lui il voulut constituer les sept organes se correspondant les uns aux autres dans la personne de l'homme[76], grâce auxquels firent éclosion les arts merveilleux et extraordinaires.

28. Entre le *Kâf* et le *Nûn* (dans l'ordre alphabétique) il y a deux lettres, à savoir le *Lâm* et le *Mîm*; réunis ensemble, le *Lâm* et le *Mîm* donnent *li-ma*, («pourquoi?»), ce qui est rechercher la cause de la chose qui fait l'objet de ce pourquoi. Cela signifie que la totalité des univers (dont on peut demander le pourquoi) est intérieure à l'Impératif divin, de même que ces deux

lettres, *Lâm* et *Mîm*, sont comprises entre le *Kâf* er le *Nûn*, et qu'il n'est loisible à personne de franchir ces deux limites. Il est également licite de dire que le *Kâf* et le *Nûn* typifient ce qui a été constitué primordialement par l'Impératif divin, à savoir les deux archétypes qui sont à l'état subtil et invisible (le *Sâbiq* et le *Tâlî*, le premier et le second Être, l'Intelligence et l'Ame), tandis que le *Lâm* et le *Mîm* typifient ce qui a procédé de leur couple, à savoir les deux *Asâs*[77]: le *Lâm* typifie le *Nâtiq* (le prophète ou Énonciateur), et le *Mîm* typifie l'Imâm qui est le *fondement* de l'Imâmat.

29. En suivant l'ordre de l'*abjad*, avant le *Kâf* il y a le *Yâ* (dont la valeur numérique est de dix); après le *Nûn*, il y a le *Sîn* (dont la valeur numérique est de soixante). Ensemble (le *Yâ* et le *Sîn*) valent soixante-dix. Ils typifient les sept *Atimmâ'* (ou Imâms) [78], par lesquels est instituée la «Convocation» invitant à (la connaissance) des quatre archétypes. Ainsi que Dieu le dit: «*Yâ Sîn*. (Je jure) par le Qorân plein de sagesse» (36:1). Le *Yâ* et le *Sîn* typifient les sept *Atimmâ'*; le Qorân typifie le Fondement (*Asâs*), et le «plein de sagesse» typifie le maître de l'herméneutique ésotérique (l'Imâm).

30. En suivant l'ordre alphabétique, avant le *Kâf* il y a le *Qâf*; après le *Nûn* il y a le *Wâw*[79]. Tous deux également donnent *sept*, puisque le *Wâw* vaut six et que le *Qâf* vaut cent, et que la centaine est *une* unité. Cela typifie le fait qu'après les sept *Atimmâ'* il y a les sept *Kholafâ'*[80], grâce auxquels se produisent la croissance et l'émergence des Formes spirituelles[81]. Comprends.

31. Des deux lettres (formant l'impératif *KN*, *Esto*), l'une est mue par une voyelle, tandis que l'autre est quiescente. Il nous est signifié par là qu'à sa limite terminale l'Instauration de l'être, inaugurée avec les deux archétypes spirituels (*Sâbiq* et *Tâlî*, le premier et le second Être), aboutit à la Matière et à la Forme, dont l'une est perpétuellement mobile, tandis que l'autre est immobile. Du côté des personnes physiques, l'Instauration de l'être aboutit aux deux *Asâs* (fondements), dont l'un a pour prérogative la codification et la mise en mouvement (c'est le *Nâtiq*, le prophète, le *Parlant*)[82], et dont l'autre (l'Imâm) a pour prérogative l'herméneutique ésotérique. En outre, les lettres composant elles-mêmes les noms de ces deux lettres, sont au nombre de six, à savoir: *K-â-f* et *N-û-n*. Il nous est signifié par là que l'Impératif divin repose sur les deux archétypes spirituels (l'Intelligence et l'Ame), les deux *Asâs* (le prophète et le premier Imâm) et leurs deux dérivés (chaque Imâm successif au cours d'une période avec son *Hojjat*). Comprends.

73. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXIX, pp. 180-181.

74. Allusion au verset qorânique 51:49, sur lequel insiste également la «Théosophie orientale» de Sohrawardi (*Hikmat al-Ishrâq*, § 157, p.148 de notre édition, Bibl. Iranienne, vol.2) pour illustrer la structure syzygique de l'être, la double dimension *qahr* et *mahabba*, *ishrâq* et *moshâhada*.

75. Sur les Sept Lettres suprêmes, cf. ci-dessus la note 60; pour la «balance des lettres» dont ce chapitre offre une nouvelle application, cf. ci-dessus les notes 41 et 53.

76. Glose: «Les sept organes, ce sont le cerveau, le cœur, le foie, les poumons, la rate, la vésicule biliaire et les reins. La propriété du cerveau, c'est de chercher (*lams*?). La propriété du cœur, c'est de gouverner. La propriété du foie, c'est la diversité des passions. La propriété des poumons, c'est la respiration et le langage. La propriété de la rate, le rire. Celle de la vésicule, c'est la couleur. Celle des reins, c'est la puberté.» On ne peut rechercher ici les sources de cette physiologie.

77. Le duel *al-Asâsâni* désigne le Nâtiq et son premier Imâm, à qui convient en propre la qualification de *Asâs*.

78. Sur l'expression *Atimmâ'* comme désignant la heptade des Imâms d'une période (ou leur première heptade dans la période fâtimide), cf. ci-dessus note 35.

79. A relever qu'ici Abû Ya'qûb suit l'ordre alphabétique persan: *nûn*, *wâw*, *bâ*, non pas l'ordre alphabétique arabe: *nûn*, *bâ*, *wâw*.

80. Sur la heptade d'Imâms désignés comme *Kholafâ'* et faisant suite à celle des *Atimmâ'* cf. ci-dessus note 35.

81. Il s'agit toujours de l'individualité spirituelle éclose de l'initiation, cf-dessus note 21.

82. Glose: «Parce que le Nâtiq convertit le spirituel en discours matériel; c'est cela qu'il faut entendre ici par le mouvement.» Inversement (*Khwân*, p.181) le *ta'wîl*, œuvre de l'Imâm, selon l'étymologie même du mot, consiste à «reconduire» à l'archétype, c'est-à-dire à l'état de repos, le spirituel mis en mouvement par le prophète. C'est pourquoi le *ta'wîl* est unique et constant, tandis que le *zâhir* des prophètes est mobile, changeant de période en période. Le *ta'wîl* «ramène» la lettre mobile et muable à l'immuable de l'ésotérique.

6. Du monde de l'Intelligence et du monde de l'Ame avec leur modalité respective

(4e Source §§ 32-36)

32. Comme nous constatons que l'univers physique est homogène à toutes les réalités physiques qu'il comporte[83], et que réciproquement les réalités physiques qu'il comporte présentent toutes la même homogénéité avec cet

univers physique, il faut alors que l'univers de l'Intelligence et l'univers de l'Ame soient, eux aussi, respectivement homogènes à l'une et à l'autre, et que l'une et l'autre, je veux dire l'Intelligence et l'Ame, soient homogènes à leur univers respectif. En outre, nous constatons que l'on ne peut dire ni d'aucune intelligence individuelle ni d'aucune âme individuelle, qu'elle est à l'intérieur du monde physique, au sens où on le dit d'une chose qui y est localisée. On ne peut dire non plus qu'elle en est à l'extérieur, au sens où on le dirait d'une substance qui entourerait l'univers physique comme une masse en englobe une autre. De même, ni de l'Intelligence totale, ni de l'Ame totale, on ne peut dire qu'elles soient intérieures au monde, ni qu'elles lui soient extérieures, ni au sens où une chose localisée est entourée par un lieu, ni au sens où un lieu entoure une chose matérielle. Non, toutes deux, l'Intelligence et l'Ame sont intérieures au monde dans le même sens qu'elles lui sont extérieures, et toutes deux lui sont extérieures dans le m^me sens qu'elles lui sont intérieures. C'est ce que nous allons t'expliquer en partant du plus proche que tu puisses connaître.

33. Car pour le comprendre, il faut observer ce qui se passe dans l'âme. Tu observes qu'elle est[84], pour ainsi dire, intérieure à l'objet de sa connaissance tant qu'elle se le représente, et qu'ensuite elle lui devient extérieure, lorsqu'elle a cessé de se le représenter[85]. De la même manière tu considèreras que l'Intelligence et l'Ame universelles sont, pour ainsi dire, intérieures (immanentes) à l'univers physique, en ce sens qu'elles en produisent la Forme et la figure[86], et tu considèreras cet univers physique comme étant devenu extérieur à l'Intelligence et à l'Ame, en ce sens qu'elles ont achevé d'en produire la complétude. Or, il est impossible de concevoir à l'extérieur de la Sphère des Sphères quelque chose qui présente une distance, parce que toutes les distances sont comprises à l'intérieur de la Sphère. Lors donc que tu te représentes à l'extérieur de la Sphère quelque distance matérielle entre les Ames ou entre les Intelligences, ta représentation est une représentation fausse, vicieuse, sans valeur. En revanche, il arrive souvent que soit effacée la distance spirituelle entre l'âme individuelle purifiée et l'Ame universelle[87]. Alors l'âme ne trouve plus aucune longueur à son itinéraire, à cause de la joie et de l'allégresse, de la force et de la douceur qu'elle éprouve en elle-même de manière continue. Cela se produit lorsqu'elle oublie l'univers matériel et s'engage sur la voie qui la conduit à son monde à elle, l'univers spirituel.

34. L'éminence de la substance spirituelle implique qu'aucune chose ne puisse en faire cesser la réalité substantielle, comme il arrive aux choses

matérielles de s'expulser les unes les autres. C'est qu'en effet la substance spirituelle n'étant pas localisée dans un lieu, il n'est pas possible de l'en expulser. C'est de cette manière qu'il est concevable que l'univers physique en sa totalité, avec l'ensemble des parties qui le constituent, rentre à l'intérieur du monde de l'Intelligence et de l'Ame, sans expulser celles-ci de leur ‹dimension›, et sans que pénètre en elles altération ou changement. Cela, parce que l'Instaurateur de l'être, en instaurant le premier Être, n'a rien laissé qui demeurât extérieur à celui-ci, puisqu'il l'a instauré à l'état absolument parfait, sans aucune déficience. S'il avait laissé quelque chose qui fût demeuré extérieur à l'Intelligence, cette Intelligence serait déficiente pour autant qu'il y aurait de Formes des choses lui restant voilées.

35. Lors donc que l'Instauration créatrice n'a rien laissé qui demeurât extérieur au premier Être instauré, tout l'univers physique est par conséquent intérieur à celui-ci[11], sans l'ébranler ni l'altérer, et sans que le premier Être éprouve ni peine, ni fatigue, ni dommage, du fait que l'univers physique rentre en lui, puisque cet univers physique n'a point de commune mesure avec l'univers spirituel. La preuve en est que la connexion qui s'établit entrs l'âme individuelle et l'Ame universelle au cours de l'itinéraire terrestre, est quelque chose d'infime par rapport à l'univers de lumière. Et pourtant ce don infime suffit pour que l'âme oublie ce monde-ci. S'il y avait quelque commune mesure entre ce monde-ci et la parcelle infime qu'elle reçoit du monde de lumière, elle n'oublierait pas pour autant ce monde-ci. Mais, comme elle l'oublie, tu peux comprendre que soit sans commune mesure avec une parcelle même infime de cet autre monde, le monde qu'aucun rapport ne permet de prendre en considération devant l'univers spirituel. Alors comprends.

36. C'est une des propriétés caractéristiques du monde de l'Intelligence et de l'Ame, que tantôt l'on puisse se le représenter comme la plus formidable distance imaginable et intelligible, et que tantôt l'on puisse se le représenter en un point unique, intelligible ou imaginable. C'est donc un point qui ressemble à un cercle infini, et c'est un cercle infini qui ressemble à un point unique. C'est également une propriété caractéristique de l'univers spirituel que de contraster avec le monde physique quant à la puissance et quant à l'acte. En effet, l'univers physique conserve les formes des nativités en puissance. Lorsqu'elles ont été produites en acte, il les fait se corrompre afin de les ramener à l'état potentiel. Mais l'univers de l'Intelligence conserve si bien les Formes que sont les âmes qui ont été produites en acte, qu'il les fixe dans leur structure et dans

leur réalité substantielle. Alors comprends.

83. Comparer *Khwân al-Ikhwân* chapitre XIV, pp. 35-38.

84. A la page 20, ligne 13 du texte, au lieu de زاهماكانه on attendrait زاهماكانها, puisqu'il s'agit de l'âme. Comme le suggère le texte de *Khwân* p.36, l'homme, *al-insân*, s'y est substitué dans la pensée de notre auteur.

85. *Khwân* p.36, ligne 13, porte: «Ensuite, lorsqu'elle en a fini avec cette forme, celle-ci, pour ainsi dire, sort de l'âme.»

86. Glose: «C'est l'action que l'Intelligence et l'Ame exercent sur lui, ce n'est pas leur essence (leur «personne», *dhât*) qui est à l'intérieur de l'univers physique; leur *dhât* lui est extérieure, en même temps que leur action sur l'univers lui est intérieure.»

87. Est déjà indiqué ici le théologoumène des membres qui prendra toute sa résonance dans le contexte de la 38e Source.

88. C'est sur cette idée même que sera fondée l'idée de la liturgie cosmique célébrée par la première Intelligence (23e Source).

7. Que la première Intelligence est le premier Être instauré

(5e Source, §§ 37-41)

37. Tout ce qui entoure est nécessairement plus éminent que ce qu'il entoure[89], et précède celui-ci quant à l'acte d'être; sinon, il lui serait impossible de l'entourer. Supposons en effet que l'Entouré soit antérieur dans l'être à ce qui l'entoure, et qu'ensuite, postérieurement à cet Entouré, vienne à être l'Entourant. Il y aurait alors un moment, celui de son antériorité dans l'être, où l'Entouré ne serait point entouré; et il y aurait un moment, quand l'Entourant serait venu à l'existence après que lui-même existât, où il serait l'Entouré[90].

38. Ensuite, j'ai médité sur l'Intelligence, et j'ai constaté qu'elle est une substance qui entoure, *compréhende*, l'universalité des choses. J'en ai conclu qu'elle précède dans l'être tout ce qui est entouré par elle (compris en elle). Si.

postérieurement à l'Intelligence, il y avait certaines des réalités intelligibles qu'elle *compréhende*, qui lui fussent antérieures, c'est que ces réalités comprises maintenant en elle eussent été, avant qu'elle-même n'existât, quelque chose d'extérieur à la compréhension de l'Intelligence. Or, il est impossible de supposer quelque chose qui pourrait tantôt rentrer dans la compréhension de l'Intelligence, tantôt ne point être comprise en elle. D'autre part, de deux choses l'une: ou bien la chose ainsi supposée est intelligible, ou bien elle est non intelligible. Si elle est intelligible, c'est que l'Intelligence la compréhende *eo ipso*. Si elle est non intelligible, il reste faux, en tout cas, qu'une chose faisant l'objet d'une hypothèse, puisse être perçue autrement que par l'Intelligence. C'est pourquoi finalement aucun existant ne peut être antérieur à l'Intelligence, puisqu'elle est ce qui entoure, com-préhende, toute chose: ce qui entoure et ce qui est entouré, l'intelligible, l'imaginable et le sensible, — tandis que Dieu (le Super-être) surpasse immensément tout acte d'entourer, toute réalité entourante et toute réalité entourée.

39. Autre chose. L'Intelligence est à la ressemblance du *Un* qui est le premier des nombres et qu'aucun nombre ne précède, ni pair ni impair. En revanche, tous les nombres se multiplient en procédant du *Un* et par le *Un*. De même, l'Intelligence est une et est l'essence constitutive de tous les intelligibles; ensuite les intelligibles se multiplient en procédant de l'Intelligence et par l'Intelligence. Inversement, toute pluralité numérique revient à l'unité du *Un*, lequel en cohère les parties constitutives, car celles-ci, dans les milliers et dans les myriades, forment toujours une unité. De même en est-il pour tout nombre venant après ou avant le nombre mille: chaque nombre forme une unité (*une* dizaine, *une* centaine, *un* millier), bien qu'il recèle une multiplicité. Semblablement les intelligibles, dans leur totalité, reviennent (ou reconduisent) à une seule et même connaissance intelligible. Envisagée ainsi, l'Intelligence est donc semblable au *Un*; mieux dit encore, l'unité numérique est une émanation de sa propre substance sur les nombres (qu'elle substantialise en autant d'unités numériques). D'autre part, constatant que le *Un* est la cause et le premier des nombres, et qu'aucun nombre ne le précède, j'en conclus qu'il convient *a fortiori* que l'Intelligence, étant le premier des causés et leur cause, ne soit précédée par aucun d'entre eux. Comprends.

40. Dieu Très-Haut nous rappelle que son Impératif unique, lequel instaure les êtres primordialement instaurés *(mobda'ât)*, c'est le mot *KN, Esto*[91]. C'est là un mot qui s'adresse à un interlocuteur. Il est donc nécessairement

présupposé que l'interlocuteur auquel il s'adresse, soit quelqu'un qui le comprenne, parce qu'il serait absurde, impensable. que Dieu s'adressât sous la forme impérative *Esto!* à quelqu'un qui ne serait pas en mesure de la comprendre. Puisqu'il y aurait là une absurdité, il faut donc admettre que le discours divin s'adresse à quelqu'un qui est en mesure de le comprendre. Or, hormis l'être qui est l'Intelligence, il n'est personne qui puisse accueillir (comprendre) ce discours du Créateur. Aussi bien, lorsque l'Impératif divin aboutit à faire se manifester le monde inférieur, il en rattache la Manifestation à une action créatrice *(Khalq)* et à une initiative créatrice *(taftîr)*[92]. Il dit:«Il a créé (*khalaqa*, il a fait) les Cieux et la Terre, et il a constitué *(ja'ala)* les ténèbres et la lumière» (6:1). Et il dit: «Créateur *(fâtir)* des Cieux et de la Terre» (6:14). C'est qu'en effet un discours sous la forme impérative, laquelle est ici *Esto*, adressé à quelqu'un qui n'aurait pas la capacité de le comprendre, serait chose impensable et absurde[93].

41. La même signification ressort du fait que notre propre constitution soit rattachée à une action créatrice *(takhlîq)* — car un verset le dit: «Nous vous avons créés (c'est-à-dire façonnés, *khalaqnâ-kom*) de terre» (22:5) — et ne soit pas rattachée à l'Impératif instaurateur (mettant l'être à l'impératif). Cela du moins, jusqu'à ce que nous ayons atteint la maturité des hommes capables de comprendre, et que nous ayons l'intelligence des choses de Dieu et du message de son Envoyé. C'est alors seulement que le discours qui nous est adressé nous atteint, comme l'impératif qui lui est adressé atteint la première Intelligence. Mais ce discours ne saurait atteindre les petits enfants qui n'ont pas encore l'intelligence. Et il y a là un indice nous donnant à comprendre que c'est par l'Impératif divin (mettant l'être à l'impératif) qu'est manifesté le premier Être, lequel est la première Intelligence, avant lequel aucun autre être n'est instauré, mais qui en revanche précède absolument tous les êtres. Gloire soit au Super-être qui, lui, surpasse toutes les qualifications et toutes les relations[94]

89. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre XXVIII, pp.76-80.

90. L'argumentation implique la notion de l'espace qualitatif. *Mohît* et *Mohât* ne sont pas des accidents survenant à des substances réparties ou juxtaposées dans un espace homogène, où celles-ci occuperaient des positions interchangeables. Ce sont des indices de différen-

ciations qualitatives de l'espace; ils ne peuvent *être* un autre espace. L'Entouré ne peut être qu'en-bas, comme la Terre, et l'Entourant ne peut être qu'en-haut, comme le Ciel, non pas un en-haut qu'on pourrait voir en-bas si l'on montait plus haut, mais un en-haut qui est tel qualitativement, parce que l'etre qui est en-haut ne peut que spatialiser l'espace en haut (Cf. les exemples donnés par *Khwân*, p.77; on illustrerait l'idée du *locus naturalis* en disant qu'on ne pourrait faire du *Pater profundus* un ténor, ni du *Doctor Marianus*, dans la cellule la plus haute et la plus pure, une basse).

91. Allusion au verset qorânique 2:111 كن فيكون

92. La distinction est importante, puisque c'est elle qui nous a conduit à distinguer avec soin la notion d'*ibdâ'* en traduisant par «instauration» initiale, absolue. Abû Ya'qûb distingue d'une part cette instauration qui s'accomplit par un impératif (*esto*) s'adressant à une personne, et d'autre part la «création» (*khalq*) ou l'initiative créatrice (*taftîr*) produisant à l'être les créatures du monde inférieur, incapables de «répondre» à cet impératif; le paragraphe suivant transfère, d'une façon saisissante, cette distinction aux étapes de la vie spirituelle. De son côté Nâsir-e Khosraw p. 79, lignes 2 ss , reprend tout ce développement. Aux termes arabes *khalq, takhlîq, taftîr*, correspond le persan *âferinesh-e taqdîrî* (création ordonnatrice, répartitrice); à l'*ibdâ'* correspond le persan *âferinesh-e ibdâ'î* (création instauratrice, impérative). «Il a rattaché la création du monde physique à la création ordonnartice, et celle-ci par rapport à la création instauratrice est d'un rang inférieur... Il a créé (*khalaqa*) les Cieux et la Terre, et il a constitué les ténèbres et la lumière (6:1), parce que les Cieux et la Terre n'avaient pas la capacité d'accueillir l'impératif. De même il a rattaché la création de nos corps matériels à la création ordonnatrice. Il dit: Il est celui qui vous a créés de terre (40:69); comme au principe de notre création nous n'avions pas la capacité d'entendre l'impératif d'être, il ne dit pas *Esto*! De même le Prophète ne s'adresse pas aux petits enfants qui n'ont pas l'intelligence. C'est lorsque l'intelligence est éclose en nous, et que nous avons pris conscience du *tawhîd* et conscience du message prophétique, que nous avons capacité pour l'impératif et l'investiture (p.79).»

93. Ces considérations sont donc au fondement de la distinction classique dans la théosophie commune au soufisme et à l'ismaélisme, entre *'âlam al-amr* et *'âlam al-khalq*. Les actes de *khalq* et *taftîr* ne sont pas des impératifs s'adressant à des personnes capables d'y répondre; c'est fabriquer, façonner, inventer, produire. D'où l'apparent paradoxe, non relevé par l'auteur, et qui se résout dans le fait que l'avant et l'après n'ont ici aucun sens chronologique: il faut que l'Intelligence soit d'ores et déjà là pour accueillir l'impératif d'être, qui fait d'elle le premier fait-être! Il faudrait dire plutôt que ce fait-être est l'être éternellement mis à l'impératif. La philosophie première de l'ismaélisme n'est une métaphysique ni de l'*ens*, ni de l'*esse*, mais de l'*esto*. Il y a synchronicité éternelle (prétemporelle) entre l'impératif et l'*imperatum*. Sans l'impératif, il n'y aurait rien pour l'accueillir, mais sans quelque chose qui déjà l'accueille, il n'y aurait pas d'impératif. C'est ce que veulent dire nos auteurs en disant que l'Impératif et la Parole instauratrice ne font qu'un avec le premier Être, lui sont consubstantiels. C'est aussi tout le mystère du *lima* (pourquoi?) enserré dans les limites infranchissables marquées par les deux lettres de l'impératif *K* et *N* (ci-dessus

3ᵉ Source). Si on transgresse ces limites, on ne peut que divaguer, devenir fou. La théosophie ismaélienne est une théosophie *ab imo*.

94. Bref, l'*Ibdâ'* c'est l'*Esto*! l'impératif éternellement en action. Le monde de l'*Ibdâ'* est le monde de l'Intelligence, parce que seule la première Intelligence (*Noûs-Logos*) peut entendre éternellement cet impératif d'être. Aucun des autres êtres qui suivent la première Intelligence ne peut la devancer, la précéder dans l'être, parce qu'il arrive après coup, «après» l'éternelle mise de l'être à l'impératif. C'est cela l'idée du *Sâbiq*, le Devançant, l'être éternellement à l'impératif, et telle est la théologie ismaélienne du Logos. On relèvera ici l'application importante qui en est faite pour la spiritualité ismaélienne: l'initiation, la naissance spirituelle (*wilâdat rûhâniya*), opère dans le mode d'être de l'adepte une métamorphose équivalent au passage de l'être créaturel (*'âlam al-khalq*), retardant sur l'être, à l'être au mode impératif. La rénovation de l'être chez l'initié, la naissance de l'être spirituel, imite l'éternelle naissance impérative de l'Intelligence. Ici l'*Esto*, comme tout le texte révélé, s'adresse non pas au petit enfant, c'est-à-dire au littéraliste, à l'exotériste, mais à celui qui a atteint la maturité spirituelle, à celui qui est capable, comme la première Intelligence, de «répondre». Son mode d'être est réponse active à l'impératif: il est celui-ci en acte, l'acte de cet impératif. Chez tous les autres, le mode d'être est passivité subissant l'action créatrice, à la manière de tous les êtres de la Nature.

8. Que l'on ne peut concevoir aucune réalité qui soit antérieure à l'Intelligence

(6ᵉ Source, §§ 42-43)

42. Comment se représenter quelque réalité qui soit antérieure à l'Intelligence[91], alors que l'Intelligence est la *réalité* de toutes les choses (de toutes les *res*), et que la réalité de toutes les choses, c'est l'Intelligence (c'est-à-dire puisque c'est l'Intelligence qui en intelligeant toute chose, tout *réel*, en fait de la réalité)? S'il était permis de supposer une réalité qui fût antérieure à l'Intelligence, alors que c'est l'Intelligence qui précisément fait la réalité de toutes les choses (de tous les réels), il faudrait que l'Intelligence fût antérieure à soi-même. Or aucune chose ne peut être antérieure à soi-même. C'est pourquoi, supposer quelque réalité qui soit antérieure à l'Intelligence, est une supposition absurde.

Il y a plus. Comment l'Instauration primordiale serait-elle quelque chose de réel antérieurement à l'Être primordialement instauré, puiqu'il est évident

que rien d'autre ne peut exister de pair avec l'Instauré primordial (le premier Être)? S'il était permis de supposer que de pair avec l'Instauré primordial, il puisse exister une certaine chose qui, avant la manifestation du premier Être instauré, ne serait pas soi-même de l'être instauré, il faudrait alors admettre qu'une chose instaurée dans l'être aussi bien qu'une chose non encore instaurée dans l'être puissent comporter également le sens d'une réalité. Dès qu'il en serait ainsi, c'est que le Créateur aurait instauré une chose dont il faudrait admettre que, avant même d'avoir été instaurée, elle comportât néanmoins le sens d'une réalité. Mais alors l'instauration du premier Être ne serait plus de l'être initialement instauré, puisque la réalité aurait en lui le sens d'une réalité d'ores et déjà existante (avant lui, non pas instaurée avec lui). C'est pourquoi il faut dire que le concept de réalité ne fait éclosion que par et avec l'éclosion de l'Être initialement instauré (le *mobda'*) et s'ensuit de cette éclosion. Comprends.

43. En outre, l'idée de réalité implique que l'on pose et affirme une certaine essence. Les essences existent soit à l'état sensible, soit à l'état intelligible. Quant à la réalité de celles qui tombent sous les sens, la consistance en relève de la perception sensible. Ce qui n'a pas de consistance pour la perception sensible, la consistance en reste concevable pour l'intellect. Quant à la réalité des choses intelligibles, la consistance en relève de l'intellect[95a]. Ce qui outrepasse l'opération de l'intellect, n'a bien entendu de consistance ni comme chose sensible ni comme chose concevable. Or ce qui n'a de consistance ni comme chose sensible ni comme chose concevable, la réalité en est inexistante. Comprends.

95. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre XXIX, p.81 (lignes 11 ss.) et p.82. Le texte persan de Nâsir-e Khosraw prend particulièrement ici l'allure d'une très précieuse paraphrase du texte d'Abû Ya'qûb qui, dans ce chapitre, est remarquablement concis et abscons. Il va s'agir particulièrement de la *shay'iya* (persan *chîzî*, littéralement la *réité*), abstraction dérivée de *shay'* (chose, *res*), et qui, justement parce qu'elle résulte d'une opération qui l'abstrait, présuppose l'opération de l'Intelligence. C'est le sens même du concept de réalité qu'Abû Ya'qûb esquisse dans ces deux paragraphes.

95a. Corr. p.25, l.16, lire اذا ثباتها بالعقل

9. Que l'Intelligence est immobile

(8e Source, §§ 47-49)

47. Le mouvement de toute chose mobile prend naissance en elle par désir d'une autre chose qui est elle-même immobile[96]. Or il n'existe rien qui soit antérieur à l'Intelligence, rien qui permette de supposer que dans la substance de l'Intelligence vienne à éclore un mouvement par désir de l'immobilité d'une chose qui lui serait antérieure. Puisque rien n'est antérieur à l'Intelligence, l'Intelligence est au repos et immobile, et étant immobile, elle perçoit le mouvement de tous les mobiles physiques aussi bien que spirituels.

48. En outre, le mouvement se produit à cause d'une certaine recherche, soit que le mobile recherche le lieu qui lui est propre[97], soit qu'il recherche quelque chose dont il a besoin. Or, l'Intelligence n'a nul besoin de quelque chose dont la recherche motiverait son mouvement[98]. Ne se déplaçant jamais de son lieu propre, elle n'a pas à chercher à le regagner une fois qu'elle en serait sortie. Car tous les lieux sont pour la substantialité de l'Intelligence un seul et même lieu, et son inclination est égale à l'égard de tous les lieux. Or si quelqu'un a une inclination égale à l'égard de tous les lieux, il est absurde et impossible d'imaginer qu'il se meuve à la recherche d'un lieu en particulier.

49. Si quelqu'un vient nous dire: l'Intelligence se meut à la recherche de son Principe, car elle a besoin de l'atteindre et de le comprendre; ce besoin existant en elle, le mouvement aussi existe en elle, puisque nous disons que ce qui est dans le besoin est mobile, et que le mouvement lui est possible, — à cela nous ferons la réponse suivante. Si l'Intelligence en venait à concevoir qu'elle puisse atteindre son Principe et qu'elle ait besoin de le comprendre, alors elle ne serait pas l'Intelligence, puisque l'Intelligence postule précisément que soit repoussée toute idée que le Principe (le Super-être) puisse être atteint et compris, et que l'Intelligence ne peut contredire ce qui est le fondement de son être[99]. C'est pourquoi il est exclu que l'Intelligence se représente qu'elle ait atteint et compris Celui qui l'instaura, du fait même qu'elle en connaisse l'Unité[100].

96. Comparer *Khuân al-Ikhwân*, chapitre LXXI, pp. 183-184. C'est le thème du *Primum movens immobile* bien connu des *falâsifa*, mais tel que l'envisage ici la théosophie ismaélienne.

97. C'est le thème classique du *locus naturalis*, lequel sera repris dans la 21e Source, §§ 101-102; il est solidaire de la notion de l'espace qualitatif.

98. Puisqu'il a été démontré dans la 6e Source que l'Intelligence est toute chose.

99. Cf. *Khuân* p.184, lignes 11ss. «Parce que l'Impératif divin est l'empreinte de la divinité, et qu'il n'est pas donné à l'empreinte d'atteindre à celui qui l'imprime.» C'est pourquoi l'Intelligence ne peut cerner, comprendre son Principe, pénétrer le secret qui met son être à l'impératif. Elle surgit *ab imo*. La 2e Source a montré que la seule ipséité du Principe, la seule qui soit connaissable, c'est la connaissance que la première Intelligence a de son propre acte d'être.

100. Allusion au secret du *tauhîd*, dialectique de *ithbât* et *nafî*, *tashbîh* et *ta'tîl*, motif encore repris allusivement ci-dessous dans la 11e Source, §§ 61 et 62.

10. Sur la manière dont l'Intelligence s'entretient avec l'Ame

(*11e Source, §§ 57-62*)

57. L'Intelligence s'adresse à l'Ame par un double discours[101]: un discours supérieur et un discours inférieur. Le discours inférieur s'exprime par les réalités matérielles, en raison de l'attache de l'Ame avec celles-ci et de la compassion que l'Intelligence éprouve pour elle. Si l'Intelligence eût abandonné l'Ame, quand elle entra dans la dépendance des choses matérielles, en la privant de son entretien, la forme animée qui est le fleuron du monde physique n'aurait pas atteint la perfection requise pour la plénitude de la sagesse. Mais l'Intelligence s'étant entretenue avec l'Ame, après qu'elle fut entrée dans la dépendance des choses matérielles, la forme animée a atteint sa perfection et s'est fixée avec sa réalité spécifique sous les différents genres qui lui sont attribués. Cet entretien de l'Intelligence avec l'Ame correspond à l'ensemble des causés qui émanent de l'Ame, et qui constituent la Nature avec toutes les réalités physiques qui y sont comprises, car en examinant bien les choses, tu constates que ni la Nature ni aucune des réalités physiques ne transgressent ce qu'exigeait la norme foncière[101a] de l'Intelligence comme devant en être le

moule et l'enveloppe. Ainsi l'on comprend que l'entretien de l'Intelligence avec l'Ame soit tout d'abord, au moment où la Matière et la Forme en prennent naissance, de lui montrer comment s'ordonnent les choses pour que soit manifestée l'éminence de la sagesse. Et l'effet de cet entretien persiste à tout jamais, éternellement empreint dans les réalités de la Nature.

58. Cet entretien, ce sont aussi bien les indices que l'Ame se fait montrer par la Nature[102], en mettant à profit l'enseignement de l'Intelligence. En effet, l'Ame comprend alors que si la Nature présente dans un tel ordre les réalités physiques, c'est grâce à ce que la Nature elle-même a reçu d'elle, du fait que l'Intelligence se soit entretenue avec elle au moment où se nouait son attache avec la Nature. Car si l'Intelligence ne s'entretenait pas elle-même avec l'Ame par les réalités matérielles, l'Ame ne serait pas en mesure de se faire indiquer par celles-ci un signe quelconque de l'Intelligence. Ainsi, lorsque l'Ame emploie la Nature afin de se faire montrer par elle qu'elle a reçu les marques de l'Intelligence, c'est en comprenant que si la Nature présente un tel ordre, c'est en raison de l'entretien que l'Intelligence eut avec elle (l'Ame). Sinon, il n'y aurait rien de tout cela. Tel est l'entretien de l'Intelligence avec l'Ame sous l'aspect des choses matérielles[103].

59. L'Intelligence a encore un autre mode d'entretien avec l'Ame par les choses matérielles. Il consiste à la rendre attentive à la précarité des choses matérielles physiques, aux contradictions et oppositions réciproques qu'elles recèlent. Il consiste aussi à lui enseigner que les dons originaires de son monde à elle, le monde spirituel dont elle est oublieuse, sont plus éminents et plus nobles que toutes ces réalités matérielles en contradiction et opposition destructive les unes avec les autres, auxquelles elle s'est attachée. Alors son effort spirituel se manifeste en ce monde; elle oublie celui-ci en éprouvant l'ardent désir de rejoindre son monde à elle. Elle cherche à participer aux dons de la pure Intelligence, par lesquels elle obtient sa délivrance, son triomphe, sa quiétude[104].

60. Quant à l'entretien que l'Intelligence a avec l'Ame par les réalités spirituelles, le principe en est le désir permanent que l'Intelligence infuse en elle, si bien que tu la vois éternellement nostalgique, aspirant à rejoindre la Cause dont elle émane. Lorsqu'elle a pris conscience de cet ardent désir que l'Intelligence infuse en elle et qui la tourne vers celle-ci, alors tu vois l'Ame tout heureuse et dans l'allégresse, oubliant son attache avec la Nature. Plus encore, il semble qu'alors elle s'immatérialise, évacue hors d'elle-même l'influ-

ence des choses physiques. Alors elle ne cesse d'intégrer à son être tous les dons de l'Intelligence qu'il lui est possible de supporter et de contenir. Et lorsque les difficultés de la route la font défaillir, elle en redescend fatiguée, épuisée, languissante, mais fatiguée de la descente (qui la sépare de son monde), non pas fatiguée de l'ascension.

61. L'Intelligence a encore avec l'Ame un autre entretien spirituel. Il consiste en ce que l'Intelligence infuse en elle l'impuissance à recevoir la totalité de ses dons. Alors elle, je veux dire l'Ame, se trouve en suspens entre le désir et l'impuissance, le double don que l'Intelligence infuse en elle par son entretien spirituel avec elle. C'est pourquoi l'ardent désir de l'Ame ne cesse d'acquérir, tandis que l'impuissance la contraint de ne pas s'engager sur la voie de ce qui excède sa mesure et son rang. Si l'Intelligence n'infusait en elle que le seul désir, sans lui infuser également une certaine impuissance, le centre personnel (dhât) de l'Ame serait volatilisé, parce qu'elle ne pourrait contenir la totalité de ses désirs, alors que l'impuissance n'aurait pas été infusée simultanément en elle par sa cause. De même, si l'Intelligence n'infusait en elle que la seule impuissance sans lui infuser de désir, l'Ame persisterait dans sa déficience et n'acquerrait aucun don, ou bien elle ne saurait pas que si l'Intelligence infuse simultanément en elle le désir et l'impuissance, cela a pour cause la négation et l'affirmation auxquelles l'Intelligence se voit simultanément contrainte à l'égard du Principe. La négation correspond à l'impuissance; l'affirmation correspond au désir[101].

62. En effet, lorsque l'Intelligence veut affirmer son Principe, la négation l'empêche de se le représenter sous une modalité quelconque. Et lorsqu'elle veut le nier en le dépouillant (de tout attribut positif), l'affirmation l'empêche d'en concevoir le dépouillement et la négativité absolue. Au-dessous de l'Ame, le mouvement et l'immobilité manifestent la même loi: le mouvement correspond au désir, l'immobilité correspond à l'impuissance. Du mouvement et du repos font éclosion la matière et la forme; la matière correspond au désir, la forme correspond à l'impuissance, parce que la matière aspire éternellement à recevoir une forme nouvelle, forme après forme, tandis que la forme est impuissante à recevoir une autre forme en même temps qu'elle-même.

Telle est, exposée en termes très concis, la manière dont l'Intelligence s'entretient avec l'Ame, et la manière dont l'Ame reçoit les dons de l'Intelligence.

101. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXXV, pp. 188-191, dont la paraphrase dilue plutôt ici la substance du texte d'Abû Ya'qûb et passe même parfois à côté. On relèvera au cours de ce chapitre trois grands thèmes: le «théologoumène des membres», à la présence implicite duquel une glose nous rend attentif; le rapport entre l'Ame et la Nature, celle-ci étant l'organe par lequel l'Intelligence la conduit à sa délivrance, quand elle amène l'Ame à reconnaitre dans la Nature sa propre opération, laquelle dérive de ce que l'Intelligence infuse en elle; enfin réapparition de la dialectique du *tawḥîd* dans le double don que l'Intelligence infuse dans l'Ame.

101a. Corr. p.32, ligne 14, lire لست (*lasta*), et ligne 15, lire عرجه.

102 Ici deux petites gloses dont l'une vient nous rappeler opportunément que la *physis* est une des énergies de l'Ame du monde, et dont l'autre précise que «par l'Ame, il faut aussi bien entendre notre âme, parce que nos âmes individuelles sont chacune une émanation de l'Ame du monde.» Cf. *Khwân*, p.190: il s'agit ici à la fois de l'Ame du monde et des âmes individuelles, puisque leur sort est codépendant. Dès lors, tout ce qui dans notre traduction est dit de l'Ame, s'applique aussi bien à chaque âme; et il y a là une des caractéristiques de la pensée d'Abû Ya'qûb. C'est pourquoi il n'y a nullement lieu de se poser, comme s'il s'agissait d'un dilemme, la question de savoir s'il s'agit de l'Ame comme hypostase, ou bien de chacun de ses membres. Précisément, la réciprocité de leur rapport est essentielle au «théologoumène des membres», dont on voit ainsi se préparer l'éclosion, lorsque dans la 38e Source Abû Ya'qûb commentera le passage de l'Évangile selon saint Mathieu 25:35-46 comme un entretien de l'Ame du monde avec ses membres. On pourrait dire encore que l'épopée mystique persane décrivant l'histoire de *'Aql* et *Nafs*, avec les péripéties de leur dialogue, présuppose la même homologation.

103. Tout le développement qui précède sous-entend l'histoire gnostique de l'Ame: sa descente ou sa chute l'emprisonnant dans la Matière, et l'Intelligence, le Noûs-Logos, lui venant en aide pour sa délivrance. L'enseignement que l'Intelligence communique à l'Ame, et qui aboutit à lui faire trouver un instrument de délivrance dans cette Nature, issue d'elle (cf. la glose rappelée ci-dessus n.102) comme elle-même est issue de l'Intelligence, cet enseignement consiste en ceci: que l'Ame apprenne à découvrir et à reconnaitre dans cette Nature l'action de l'Intelligence. Cette découverte n'est pas une inférence hypothétique; elle est précisément l'œuvre de l'Intelligence instruisant l'Ame et la faisant se révéler à elle-même. L'Intelligence ne s'enseigne, ne «se montre» que par elle-même. S'il y a de l'Intelligence à l'œuvre dans la Nature, ce n'est pas la Nature, c'est l'Intelligence elle-même qui le fait comprendre. C'est cela l'«entretien» dans lequel l'Intelligence *parle* à l'Ame par les réalités de la Nature, et révèle ainsi sa propre existence primordiale. Ce n'est pas tant une dialectique progressant de la contemplation de la Nature à l'Intelligence, qu'un *ta'wîl* de la «spiritualité» de cette Nature; les entités spirituelles, les *'oqûl*, viennent au secours de l'Ame, l'attirent en haut, par cette Nature elle-même.

104. Il convient de relever dans ce paragraphe et les suivants cette note profonde d'expérience spirituelle, alimentée justement par le «théologoumène des membres» rappelé ci-dessus n.102. C'est pourquoi il ne convient pas d'opposer shî'isme et ismaélisme d'une part,

soufisme de l'autre. La théosophie ou gnose shî'ite ne se réduit pas à une technique de l'exégèse, voire à une technique de la prophétie, comme on l'a dit en termes aussi injustes que malheureux. C'est ce qu'il faut comprendre pour faire place à deux faits spirituels notoires que le troisième traité de la présente trilogie donnera occasion de rappeler encore. En premier lieu, que la théosophie shî'ite ou ismaélienne se soit déversée dans un soufisme d'origine sunnite, et qui était jusque-là un pur ascétisme, pour lui donner cette structure qui apparait dans le soufisme spéculatif d'Ibn 'Arabi et dans le soufisme iranien postérieur à la chute d'Alamût; en second lieu, qu'il existe un type de spirituel shî'ite bien défini, qui, tout en parlant le langage du soufisme, refuse de s'agréger à une *tariqat*. Dans les paragraphes ci-dessus on peut voir le lien intime entre théosophie de la Nature et expérience spirituelle, cela parce qu'ici comme en toute gnose, l'idée de Nature est dominée par le motif du salut et de la libération de l'Ame captive; la Nature est là à la disposition de l'Ame, dans son effort pour retourner «chez elle», à son monde.

105. Tout cela nous semble vraiment très fort. La double négativité que comporte la dialectique du *tawhîd*, et qui évite le double piège du *ta'tîl* et du *tashbîh*, se répercute depuis l'Intelligence à travers tous les degrés de la Création. Si l'on compare encore avec le motif de la liturgie cosmique célébrée par le premier Être (23e Source), on a l'impression que c'est là peut-être le thème dominateur de la théosophie ismaélienne. Dire du Principe qu'il est non-être, c'est exclure tout *tashbîh*, et c'est impuissance. Dire qu'il est non non-être, c'est exclure le *ta'tîl*, et c'est affirmer l'ardent désir (ne s'affirmant que comme négation d'une négation). La phase positive du *tawhîd* fait équilibre à la phase négative, de la même manière que s'équilibrent l'impuissance et l'ardent désir; cet équilibre, c'est le *sirât mostaqîm*, tandis que les philosophes et les orthodoxes exotéristes tombent dans le piège de l'abstraction ou de l'idolâtrie. Il convient encore de rappeler le § 49 ci-dessus: si quelqu'un déclare que la première Intelligence aspire à connaitre son Principe et a besoin de le comprendre, c'est qu'il n'a rien compris à ce qu'elle est. L'Intelligence n'appréhende son Principe que dans la connaissance qu'elle a de son acte d'être (ce qui correspond au désir), mais elle rejette la divinité plus haut qu'elle-meme, y renonce pour elle-même (ce qui correspond à l'impuissance), et ce renoncement est précisément le secret de son investiture du Nom suprême (voir ci-dessous le second traité de cette trilogie, §§ 6 ss.). L'Ame se maintient entre l'impuissance qui freine son désir, et son désir qui triomphe de l'impuissance, comme la première Intelligence, le premier Être, se maintient entre la négation et l'affirmation du Super-être.

11. Sur la manière dont les dons de l'Intelligence se conjoignent avec l'Ame

(12e Source, §§ 63-65)

63. C'est par les mouvements continus qui en sont la substance et la nature[106], que se conjoignent avec les règnes naturels de notre monde les dons physiques émanant des Sphères et des astres, lesquels révoluent autour du centre (qui est la Terre). Par ces mouvements éclosent les formes physiques individuelles, soumises à la génération et à la dissolution, tandis que les Sphères et les astres persistent identiques en leur état. En revanche, c'est par l'immobilité continue, cette quiétude que l'Ame apprend et reçoit de l'Intelligence, que s'opère la conjonction des dons de l'Intelligence avec l'Ame. Alors, par les dons qui de l'Intelligence se conjoignent avec l'Ame, font éclosion les formes spirituelles éternelles[107]. Tant que l'Ame, avant d'en recevoir les dons, n'a pas appris et reçu de l'Intelligence[108] la quiétude parfaite (*al-sokûn al-tâmm*), les dons qui se conjoignent à elle sont encore mélangés avec les choses matérielles physiques, essentiellement déclinantes et changeantes. Et il n'y a dans ces dons aucune garantie contre leur cessation, dans la mesure même où précisément ils ressemblent aux réalités physiques toujours en mouvement.

64. C'est pour cette raison que se produisen tant de différences entre les manières de voir et de sentir chez les savants et les hommes d'étude. Car, chez chacun d'eux l'inspiration inventive et la production de la connaissance sont en fonction du degré de quiétude que son âme a obtenu de l'Intelligence. Plus l'un d'entre eux aura reçu de cette quiétude avant de recevoir les dons de l'Intelligence, plus stables et d'autant moins caducs seront les dons qu'il en recevra. En revanche, pour celui qui aura moins reçu de cette quiétude, les dons qu'il recevra de l'Intelligence seront d'autant plus caducs et d'autant moins stables. Chez ceux qui obtiennent la quiétude parfaite[109], la réceptivité à l'égard des dons de l'Intelligence est une réceptivité parfaite, immuable et ininterrompue. Ceux-là, ce sont ceux que Dieu conforte directement par l'énergie spirituelle (*al-mo'ayyadûn*).

65. Revenons à ce qui est notre propos dans la présente Source. Nous disons: c'est par l'avènement de la quiétude spirituelle que s'épanouissent les dons de l'Intelligence. Ils ne se referment pas, tant que la quiétude n'est pas

interrompue par quelque inclination de l'âme vers les réalités physiques fugitives, fût-ce même la plus faible des inclinations, si faible que l'âme n'y prendrait point garde. Il te suffit d'y réfléchir pour que la chose te soit évidente. Souvent, voici que se prolonge jusqu'à toi l'ouverture de choses qui dépendent de certains dons de l'Intelligence. Pour les cerner en ta compréhension, tu t'élèves par une ascension qui est une ascension de lumière, une ascension spirituelle. Et puis tu constates que ton âme faiblit, sans qu'il soit question de temps écoulé ni de distance parcourue. Par là même tu comprends que la quiétude qui est la monture requise pour la *queste* de l'âme, vient d'échapper au pouvoir de celle-ci, à cause de quelque inclination éprouvée pour le contraire de la quiétude, c'est-à-dire à cause d'une inclination vers les réalités physiques essentiellement mouvantes, fugitives, s'entre-détruisant les unes les autres. Souvent alors, le méditant recommence à méditer sur ce que sa méditation a manqué de comprendre une première fois. De nouveau il s'élève, comme il s'était élevé une première fois; il dépasse le niveau auquel il s'était élevé dans le premier cas, dans la mesure même où lui vient en aide la quiétude de l'Intelligence. De nouveau, comme la première fois, il constate que son âme faiblit à cause d'une in-quiétude (*'adam al-sokûn*) due au fait qu'il ait incliné vers les réalités physiques mouvantes. Il y a là une analogie permettant de comprendre comment les dons de l'Intelligence se conjoignent avec l'Ame.

106. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXXVI, pp.191-192.

107. Glose: «Ce qu'il faut entendre ici par forme spirituelle, c'est l'âme de l'adepte fidèle qui s'est rendu digne du paradis.» Cf. ci-dessus note 21. Sur la signification spirituelle du paradis, cf. ci-dessous 28e Source.

108. Glose: «Par l'Intelligence entendre ici le maître, et par l'Ame entendre l'âme de l'adepte fidèle.» Le rapport du maître à l'élève est ainsi homologué au rapport des deux premières hypostases, l'Intelligence et l'Ame. Comparer ci-dessus note 102, et ci-dessous la note 133, ainsi que la *Risâlat al-'âlim wa'l-gholâm* (W. Ivanow, *Studies*, pp.61 ss.) qui est par excellence un «Récit d'initiation ismaélien» sur lequel nous comptons revenir ailleurs.

109. Glose: «Par ceux qui reçoivent la quiétude parfaite, on entend les prophètes, les *Awliyâ'* et les Imâms.»—Ce paragraphe esquisse, à la façon ismaélienne, ce que nous

appellerions de nos jours une psychologie des *Weltanschauungen*, dévoilant les raisons secrètes des refus des hommes et de leurs affirmations. Et comme elle vaut pour chaque période du cycle de la prophétie, l'esquisse tend à dévoiler, dans les termes de la theosophie qui lui est propre, les raisons du comportement général de l'humanité lors d'une période donnée.

12. Que demander «pourquoi Dieu a créé le monde?» est une question absurde et impossible

(15ᵉ Source, §§ 74-75)

74. Il doit être entendu[110] qu'interroger sur le pourquoi d'une chose, alors qu'on en ignore même le mode d'être, est absurde et impossible. En revanche, lorsque l'on a compris le mode d'être d'une chose et que l'on en recherche alors le pourquoi, la démarche qu'accomplit l'intelligence est parfaitement correcte et légitime. Des exemples: si quelqu'un s'enquiert de la manière dont les végétaux viennent à l'être à partir des Natures (les quatre Éléments) avec l'aide des mouvements des corps célestes, il est légitime qu'il recherche le pourquoi du processus et il lui est possible d'arriver à le comprendre. Ou bien encore, si quelqu'un s'enquiert de la manière dont les animaux viennent à l'être à partir des Éléments et avec l'apport des végétaux[111], il lui appartient légitimement de rechercher le pourquoi du processus. En revanche, tous les philosophes sont d'accord sur ce point, que personne ne connait la manière dont l'univers vient à être à partir du Créateur. Certains d'entre eux, il est vrai, désignent en termes généraux le processus par lequel le Créateur fait exister l'univers comme consistant en sa mise à l'impératif[112]. Cependant ils ne connaissent pas pour autant la modalité de cet impératif. Lors donc que leurs doctrines s'accordent sur ce point, qu'il est impossible de connaitre la manière dont l'univers est venu à l'existence, à plus forte raison s'interroger sur le pourquoi de son existence est encore plus absurde et échappe encore davantage à tout raisonnement possible. Peut-être bien que son pourquoi rentre dans la modalité de son être (fait partie du processus même); mais alors il faut désespérer d'en connaitre le pourquoi, puisque la modalité de son être nous reste elle-même cachée. Comprends.

75. De plus, la faculté qui dans l'homme enquête sur la création du monde, est elle-même une parcelle de ce monde. Mais alors, comment serait-il possible d'arriver à connaitre le pourquoi de la création d'une chose, tandis que la faculté enquêtante est elle-même une partie de la chose dont l'homme prétend arriver à connaitre le pourquoi? Pour qu'il lui soit possible d'arriver à connaître le pourquoi de la création du monde par la faculté enquêtante qui est en lui, il faudrait que cette forme (cette faculté) se mette en dehors, sorte, de la chose que l'homme cerne en sa compréhension. Mais aucune partie ne peut se mettre en dehors, sortir, du Tout auquel elle appartient. Comprends.

110. Comparer *Khuân al-Ikhuân*, chapitre LXXXII, pp. 198-200.

111. Corr.: p. 40, ligne 13, lire بهوة

112. Parmi ceux-là Abu Ya'qûb se compte sans doute lui-même avec ses confrères ismaéliens. En parfait accord avec ce qu'il a dit antérieurement sur l'impossibilité de connaitre le pourquoi (le *lima*) de cet impératif *Esto*, il rappelle ici que nous ne pouvons rien savoir de sa modalité. Cf. ci-dessus 3e Source et 5e Source, avec les notes 92 à 94. Notre «pourquoi y a-t-il de l'être?» ne peut transgresser les limites marquées par les deux lettres de l'impératif *KN*. L'énigme de la métaphysique pourrait se chiffrer dans un idéogramme comme ك لم ن. Mais pourquoi justement ces deux limites sont-elles infranchissables? Nâsir-e Khosraw observe ici que seule la théosophie ismaélienne, l'exégèse ismaélienne de la Révélation qorânique, peut suggérer une réponse (Cf. en effet le second traité de notre trilogie).

13. Que l'Instauration de l'Intelligence instaure simultanément plusieurs énergies[113]

(16e Source, §§ 76-84)

76. Puisque l'on se représente ces choses en même temps et du même coup que l'on se représente l'Intelligence[114], c'est donc que dans la prime essence constituée par l'Instauration initiale (c'est-à-dire dans la «personne» du

premier Être instauré) [115], ces choses ne comportent aucun retard sur cette Instauration elle-même. Elles se ramifient en sept catégories[116].

La première d'entre elles est l'*Aevum (dahr, Aiôn)* dont l'extension coïncide avec l'Intelligence (ou lui est consubstantielle), l'Intelligence n'en pouvant évidemment pas être dépouillée. Ainsi (quand l'intellect humain devient) l'intellect acquis[117] en raison de la perception d'un intelligible, la durée éternelle de cet intelligible s'intègre à l'intellect acquis du fait même de sa perception. Pour cette raison, l'on comprend que l'*Aevum* absolu coïncide avec le premier Être (*Sâbiq*, l'Intelligence) dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles [118].

77. La seconde est le Vrai (*Haqq*), lequel est consubstantiel à l'Intelligence (ou coïncide avec elle), et dont l'Intelligence ne peut être dépouillée. Quant aux intelligibles perçus par l'intellect acquis individuel, la vérité de cette chose (c'est-à-dire de ces intelligibles) s'intègre à lui, et l'éloigne de toute conception fausse qui, contraire au vrai, anéantirait le vrai. On comprend dès lors que le Vrai absolu ait été instauré avec l'Intelligence elle-même, dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles[119].

78. La troisième est la joie, laquelle est consubstantielle à l'Intelligence et dont l'Intelligence ne peut être dépouillée. De fait, la joie existe dans l'intellect acquis individuel, lorsqu'il comprend l'intelligible. Alors on comprend que la joie absolue coïncide avec l'Intelligence, dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles[120].

79. La quatrième est la preuve apodictique, car la preuve apodictique ne retarde pas sur l'intellect acquis, dès que celui-ci a compris l'intelligible. Pour cette raison, l'on comprend que la preuve absolue soit consubstantielle à l'Intelligence dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles[121].

80. La cinquième est la Vie, laquelle commence à exister simultanément avec l'intellect acquis, lorsque celui-ci est mis en mouvement du fait de sa perception des intelligibles. Alors on comprend que la Vie absolue soit consubstantielle au premier Être, dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles, sans jamais être en retard sur lui[122].

81. La sixième est la perfection, car la perfection ne retarde pas sur l'intellect acquis individuel, dès que celui-ci comprend un intelligible. C'est qu'en comprenant l'intelligible, l'intellect ne peut le concevoir à l'état imparfait; il ne peut le concevoir qu'à l'état parfait. Pour cette raison l'on comprend

que la perfection absolue soit consubstantielle au premier Être, dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles[123].

82. La septième est la *ghaybat* (occultation au monde sensible, *ekstasis* au monde suprasensible)[124]. Car, déjà lorsque l'intellect acquis individuel a compris certains intelligibles, la *ghaybat* (la dimension suprasensible) existe concrètement en lui. Alors on comprend que la *ghaybat* soit consubstantielle au premier Être, dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles. Et entre les énergies de l'Intelligence qui ont été instaurées simultanément avec elle, la *ghaybat* est la plus excellente et la plus auguste de toutes. Lorsque d'entre ses énergies, c'est la *ghaybat* que l'Intelligence infuse dans un être, l'infusion de ce don est le plus excellent et le plus sublime de tous.

83. En revanche, dans l'échelle des dons infusés par l'Intelligence, l'*Aevum* est au degré inférieur, bien qu'au regard des réalités physiques l'*Aevum* soit ce qu'il y ait de plus précieux, en raison de sa durée éternelle et en raison de ce que Dieu l'a constitué comme le trésorier des mouvements s'accomplissant dans le temps[125].

84. Sous ces énergies se cachent des symboles multiples qu'il n'y a pas lieu d'expliciter ici, sinon nous les aurions mis en lumière. Chacune de ces énergies comporte des ramifications multiples, dont le nombre ne peut pas plus être recensé que le cours n'en peut être interrompu. Et au-dessus de ces énergies de l'Intelligence, instaurées simultanément avec elle, il y a tout ce qui ne peut être décrit ni par le discours logique ni par l'imagination humaine, puisque ce sont des choses que le premier Être (la première Intelligence) est seul à détenir, et que nous ne savons pas quand il en libèrera le solde pour l'infuser en son causé (l'Ame), de sorte que celui-ci puisse l'exprimer, le concevoir et le fixer[126]. Ce sont ces choses qui se manifestent au cours des Cycles (*adwâr*)[127] et des périodes que la première Intelligence est seule à connaître; elles sont encore retenues en elle, toutes rassemblées en un point qui est le centre des univers. Béni soit Celui qui a puissance de manifester aussi auguste et parfaite essence que le premier Être; exalté soit-Il au-dessus de toutes les relations et désignations[128].

113. Glose sur le titre: «Dieu a constitué plusieurs énergies dans la première Intelligence; en effet toute énergie procède d'elle.»

114. Le thème de ce chapitre est traité en développements parallèles dans plusieurs autres ouvrages ismaéliens, et il y aurait lieu de les comparer plus en détail. Cf. *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LX, pp. 150-152; *Commentaire de la Qasida ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî* (*Sharh-e Qasida*), chapitre X, pp. 19-22, et les pages 50 à 53 de notre introduction française; Nasir-e Khosraw, *Jâmi' al-Hikmatayn*, chapitre IX, pp. 112-122. C'est donc un thème qui au IVe Xe siècle figure au programme de la théosophie ismaélienne.

115. Le texte porte *dhât al-ibdâ'*, mais c'est un lieu commun répété par nos textes, que l'acte de l'*Ibdâ'*, c'est précisément le *Mobda' awwal* en personne; *dhât al-Ibdâ'* désigne l'ipséité, la «personne» du premier Être.

116. Selon *Khwân* et *Sharh-e Qasida* § 27, p.19, il s'agit d'énergies immanentes à l'Intelligence dont celle-ci infuse le don dans l'Âme. Le *Sharh* les décrit comme des dons divins infusés dans l'être de la première Intelligence. Elles sont voilées aux âmes; chacune de celles-ci les reçoit en proportion de son rang, de sa noblesse, de son désir, du degré de concentration de son *enthymesis* (*himmat*). Il est des âmes qui n'en reçoivent qu'une, d'autres en reçoivent deux, d'autres trois; l'âme des prophètes les reçoit toutes les sept.

117. *'Aql moktasab* - *'Aql-e altaghdeh* chez Nâsir-e Khosraw. Sur la relation avec la théorie des intellects chez les *falâsifa*, cf. notre introduction au *Commentaire de la Qasida*, pp. 98-101. Il s'agit dans le présent texte de l'intellect humain individuel qui participe à l'éternité de l'Intelligence (*hamîsha gardad*, devient éternel, dit *Khwân*) en proportion des intelligibles que sa connaissance en reçoit. Cf. *Khwân*, p.150, où le texte est altéré par une énorme bévue du copiste qui au lieu de دهر a transcrit ذهن; on apprend ainsi avec étonnement, un peu plus loin, que la pensée est la fonction la plus inférieure de l'Intelligence. *Sharh-e Qasida* (§27) trouve ici l'occasion de s'en prendre à la secte des *Dahriya*. Sur ceux-ci, cf. P.Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II, p.171 n.1 (selon *Jâhiz*, le *dahri* nie l'existence de Dieu et la prophétie, et considère la matière comme éternelle) et p.18, n.2

118. Le texte de *Khwân* porte ici *tâ abad al-âbidîn, in saecula saeculorum*. On notera que la doctrine de l'intellect acquis et de l'immortalité conférée à l'intellect individuel par sa participation aux intelligibles de l'Intelligence, annonce la doctrine que confirmera l'avicennisme (à la différence de l'averroïsme). Ce thème est développé par le *Sharh-e Qasida* (§28) avec une accentuation morale et spirituelle. «Toute âme qui est préparée à recevoir cette Émanation et sur qui l'Intelligence fait briller sa lumière, est preservée de l'anéantissement. L'éternité (*dahr*) lui devient consubstantielle. Chaque fois qu'elle fait le bien, produit un acte d'adoration et de connaissance, elle trouve sa récompense. Chaque fois qu'elle fait le mal, commet une négligence ou un outrage en matière de connaissance, elle trouve son châtiment.» Comparer les 27e et 28e Sources.

119. On conviendra que le texte d'Abû Ya'qub n'est pas ici particulièrement clair, sinon correct. Les contextes parallèles aident à l'élucider. Cf. *Khwân*, p.150: «Lorsque l'intellect acquis individuel connaît le vrai en vérité, ce qu'il y avait en lui de faux et de contradictoire au vrai se sépare de lui; seul ce vrai, inséparable de lui, reste avec lui.» *Sharh*, § 29:

«Le vrai, c'est le don infuse par l'Intelligence universelle en toute âme préparée à le recevoir. Jamais plus cette âme ne tombe dans le faux; elle se maintient à jamais dans le vrai, rien ne peut l'en détourner. Si une erreur passe à sa portée, le vrai qui est en elle y met fin et l'éloigne instantanément.»

120. Cf. *Khwân*, p.151: «L'indice que l'allégresse est consubstantielle à la première Intelligence et en est inséparable, c'est que l'allegresse remplit l'intelligence acquise chez l'homme au moment où elle comprend la vérité d'une chose. Le doute ne pénètre plus dans sa connaissance. Or, le chagrin est dans le doute, la joie est dans la vérité certaine.» *Sharh*, § 30: «L'Intelligence fait resplendir ce don en quiconque a aptitude à le recevoir. L'infusion de ce don se produit comme joie de connaitte. Le chagrin de la ténèbre et de l'ignorance s'éloigne de celui qui le reçoit; jamais plus son âme ne succombe à ce chagrin et à cette ténèbre. Il se réjouit dans la connaissance de l'univers qui est le sien, dans la conscience de la noblesse de cet univers et de l'effort qu'il déploie pour lui. Jamais plus il ne se sépare du monde de l'Ame, l'ignorance n'a plus d'emprise sur lui.» Il y a également dans le *Râhat al-'Aql* de Hamid Kermânî une belle page sur cette allégresse de l'Intelligence (édit. Kâmil Hosayn, pp.85 ss.).

121. Cf. *Sharh-e Qasida*, § 31: «C'est cette splendeur divine en l'Intelligence, telle que, lorsque l'Ame est apte à la recevoir et que l'Intelligence a compassion d'elle, l'Ame alors n'est plus jamais impuissante à produire la preuve, quelle que soit la thèse qu'elle soutienne, en matière religieuse comme en matière profane.»

122. Comparer particulièrement ici *Khwân*, p.151: «La preuve que la vie exista synchroniquement avec l'Intelligence et en est inséparable, c'est que l'intelligence acquise individuelle, tant qu'elle était ignorante, impuissante à atteindre une chose, ressemblait à un mort du fait de cette inconnaissance. Lorsque enfin elle la connait, elle passe par rapport à cette chose qu'elle connait enfin, à l'état de vivant.» Autrement dit, nous sommes des morts par rapport à tout ce que nous ignorons, et des vivants par rapport à ce que nous connaissons et dans la mesure où nous le connaissons. Il s'agit donc ici d'un concept de la Vie à un plan supérieur à celui de la biologie. *Sharh-e Qasida* comprend également ce cinquième don d'une manière qui prépare le septième, la *ghaybat*: «Toute âme qui a l'aptitude à cette lumière, et en qui l'intelligence fait briller l'infusion de ce don, est désormais préservée de la mort spirituelle (*mawt-e nafsânî*) et de la désintégration de la Forme intérieure. C'est en ce sens que Dieu a dit: Ne pensez pas que ceux qui sont tombés sur le chemin de Dieu sont des morts. Non! ils sont vivants près de leur Seigneur, recevant de lui leur subsistance et se réjouissant de ce que Dieu leur donne (3:163-164)». On voit ainsi se préparer dans le *Sharh* la triade indissoluble des trois derniers dons: Vie, perfection, *ghaybat*. Cf. ci-dessous note 124.

123. Cf. *Khwân*, p.151: «L'indice que la perfection, dès la manifestation de la première Intelligence, lui fut consubstantielle et en est inséparable, c'est que la perfection devient consubstantielle à l'intelligence acquise individuelle, lorsqu'elle comprend les causés et n'imagine pas que le parfait équivaille à l'imparfait, mais sait que le parfait est supérieur et meilleur.» *Sharh*, § 33: «De même celui en qui a été infusé le don de cette perfection, même si son corps est soumis à la décomposition, son âme est vivante auprès de son

Seigneur et y est dans les délices, comme l'a dit le Prophète: La tombe est un jardin d'entre les jardins du paradis (cf. *Safinat Bihâr al-anwâr*, II, p.595). Cette lumière ayant resplendi dans l'âme, l'âme est désormais complète et achevée. Des enseignements de la religion, il n'est plus rien qu'elle ait encore à désirer. Elle est arrivée au but; ce qui était le terme de son désir, elle y a désormais atteint.» On voit donc comment, d'une part, le sixième don, la perfection ou état de complétude et d'achèvement, fait corps avec le don précédent, celui de la vie au sens spirituel; comment, d'autre part, cette perfection et le septième don, la *ghaybat*, vont fusionner en un seul. On le comprendra d'autant mieux, si l'on se reporte au beau commentaire mystique que l'auteur du *Sharh* donne par ailleurs d'un *hadith* apparenté à celui qui vient d'être cité, et dans lequel le Prophète déclare: «Entre ma tombe et la chaire d'où je prêche, il y a un jardin d'entre les jardins du paradis» (*Safinat* II, 567). Cf. notre introduction française au *Sharh-e Qasida*, pp.48-51.

124. Nous comprenons ici la *ghaybat* comme l'occultation, l'état caché, l'absence extatique au monde visible, présence au monde invisible, et partant comme la dimension invisible, suprasensible, d'un être (cf. ci-dessous la définition d'Ibn 'Arabi). Cependant le texte de *Khwân* p.151, nous a posé ici un problème, en nous laissant pressentir une variante importante. Certes, l'*unicum* sur lequel a été établi l'édition du *Khwân* n'inspire pas une grande confiance (nous avons signalé ci-dessus, note 117, une de ses bévues, et il y en a une grande quantité d'autres). Mais il reste que là où nous attendrions le terme *ghaybat* ou un équivalent persan, nous lisons بی‌نیازی (indépendance, absence de besoin). En aucun cas, ce terme ne peut être un équivalent de *ghaybat*. Puisque *Khwân* en maints chapitres ne fait que traduire ou paraphraser Abû Ya'qûb, cela laisse supposer que Nâsir-e Khosraw ait disposé d'un manuscrit où au lieu de غيبة, il y ait eu, sans doute, غنية. Or dans les autres textes persans où est développé le présent *locus* de la théosophie ismaélienne, et que nous avons édités en collaboration avec notre collègue et ami, le professeur Moh. Mo'in, les manuscrits portent bel et bien غيبة. Nous avons même poussé le scrupule jusqu'à vérifier encore une fois le texte des manuscrits: la ponctuation غيبة est très claire et ne laisse aucun doute. Au surplus, le terme غنية n'est pour ainsi dire pas employé en persan. La situation est donc la suivante: trois textes, à savoir le présent texte arabe des *Yanâbi'*, et les textes persans respectifs du *Sharh-e Qasida* (§ 53) et du *Jâmi' al-Hikmatayn* de Nâsir-e Khosraw (p.112) donne غيبة. Seul, le *Khwân* (p.151 ainsi que dans le diagramme) donne *bî-niyâzî*. On ne nie pas que cette leçon soit également plausible. Peut-être même donne-t-elle de la clarté au contexte; en revanche, il nous semble qu'elle le banalise et lui retire sa profondeur et son originalité. Car au fond, *kamâl* et *ghonya* ne forment qu'un simple doublet (cf. *Rahat al-'Aql*, p.170, ligne 1); l'idée de *ghonya* redouble inutilement, sans rien leur ajouter, l'idée et les conséquences du don de la perfection (former un tout achevé, complet).

Sans pouvoir approfondir ici plus en détail la comparaison des quatre textes, on proposera les réflexions suivantes:1) Le texte de *Khwân* explique que la première Intelligence fait participer l'Ame à sa propre autonomie, l'intelligence acquise tirant désormais sa subsistance de la connaissance des intelligibles. Or, il semble que cette situation était déjà acquise dès le don précédent. En outre la finale du chapitre de *Khwân* (p.152), qui traduit le § 84

d'Abû Ya'qûb, fait allusion au mystère des choses à venir, préservé dans le secret de la première Intelligence. Ce secret, c'est cela la *ghaybat* de la première Intelligence, et c'est précisément à une partie de ce secret que l'âme, en état de *ghaybat*, est initiée. Qu'elle n'ait plus alors besoin des autres connaissances, qu'elle soit en état de *ghonya* à leur égard, on le comprend; dans ce cas, l'idée de *ghonya* découle de celle de *ghaybat* et la présuppose.

2) De même dans le *Jâmi' al-Hikmatayn*, en répondant à la question concernant les Sept Lumières (pp.112-122), Nâsir-e Khosraw fait allusion au secret des événements qui achèveront le présent cycle et à l'avènement du *Qâ'im*. Il établit un parallèle avec l'*hexaemeron*, les six jours de la Création (cf. ci-dessous 34e Source). La *ghaybat* correspond alors au septième jour, encore caché dans l'avenir.

3) L'auteur du *Sharh-e Qasida* (§33) en commentant les memes vers que Nâsir-e Khosraw, achève le développement qu'il a commencé avec le thème de la vie au sens vrai, celle qui défie la mort (le *hadith* de la tombe, cf. ci-dessus note 123). «Celui en qui a resplendi ce don (la *ghaybat*) est désormais indépendant (بی‌نیاز ز چاره) à l'égard des deux univers. Atteindre à la *ghaybat*, c'est être affranchi de la condition inférieure qui oblige à poser des questions; désormais il n'y a plus à prendre la peine de li-e, d'écrire, d'apprendre. L'âme est arrivée au plan dont il est dit: Là se trouve ce que les âmes désirent et ce qui réjouit les yeux (43:71). Quel que soit le désir qui s'élève dans l'âme, ce don (la *ghaybat*) tient en réserve une part pour le combler; dès que de l'Intelligence lui vient la réponse (l'exaucement), plus besoin n'est pour elle d'autre chose.» Il est donc évident ici, que la *ghaybat* définit un mode privilégié de rapport entre l'âme individuelle et l'Intelligence, dont la *ghonya* n'est que la conséquence.

4) Pour récapituler, nous donnons donc nettement la préférence à la leçon *ghaybat:* c'est l'accès à la connaissance suprasensible, à la dimension suprasensible des choses; c'est le «septième jour de la Création», le Qâ'im, ou encore le «septième» côté du solide, la *quarta dimensio* (cf. ci-dessous 34e Source). Toute la pédagogie de l'Intelligence est d'amener l'âme au *'âlam al-ghayb;* alors, comme le dit Abû Ya'qûb, la dimension invisible, suprasensible, prend dans l'être humain une existence concrète; l'âme participe à la *ghaybat* de la première Intelligence. Aussi bien est-ce le terme dont se servent les mystiques (Najmoddin Kobrâ, dans ses récits spirituels, dit toujours *ghibto*, je m'absentai, m'occultai à ce monde). Je crois que l'on reste très proche du sens visé par le théosophe ismaélien, si l'on se reporte à la définition donnée par Ibn 'Arabî: «La *ghaybat*, c'est l'absence (l'occultation) du cœur à la conscience de tout ce qui se passe chez les créatures, parce que la faculté du sentir est tout entière absorbée par ce qu'il éprouve.» Réciproquement: «*Hodûr*, c'est la présence du cœur au divin, quand le cœur est en état de *ghaybat*.» (*Istilâh al-Sûfiya*, in *Rasâ'il*, Haydarabad, 1368/1948, vol. II,p.6).

125. Ce qui indique entre l'*Aevum*, la durée éternelle, et les mouvements des astres, le temps physique, un rapport analogue au rapport entre le «Temps sans limite» et le «temps à longue domination», dans la cosmologie de l'ancien Iran. Il y a *virement* du Temps éternel dans le temps cyclique des périodes, et il y a *revirement* final.

126. Comparer *Sharh*, § 34: «Le sage aura ainsi vérifié que ces sept dons (ou ces sept lumières) sont éclos avec la première Intelligence, dès l'instant de l'*Ibdâ'*. Et grâce au témoin, qui est l'intelligence humaine individuelle, la preuve décisive a été faite que ces sept dons existent simultanément avec elle. Quiconque applique tous ses efforts sur ce point, remonte à cette source et finit par y atteindre. Pour les ignorantins aucune question ici ne se pose. Dans ces propos ils ne verront que confusion, sans aucun contenu positif, car il y a là, sache-le bien, une énigme grandiose, une question profonde.» Cette récapitulation des sept dons ou énergies de l'Intelligence, ne fait qu'insister sur la manière dont l'existence en est vérifiée par ce qui se passe dans l'intellect humain, quand, celui-ci devient intellect acquis. Restent les choses que le premier Être est seul à connaître, le secret de l'avenir. La phrase qui suit ici, dans le texte d'Abû Ya'qûb, fait allusion à la prophétologie ismaélienne, à l'histoire spirituelle secrète de l'humanité, telle qu'elle la conçoit, et qui ne peut être révélée, par anticipation, qu'à l'âme en état de *ghaybat*, parce que ces choses sont en la *ghaybat* de la première Intelligence. Comme le dit une glose: «Il s'agit de ces choses qui font leur apparition à chaque période avec les *Notaqâ'* et les Imâms» (le texte de la glose porte *wa'l-anbiyâ'*; il faut lire, sans aucun doute: *wa'l-aimma'*).

127. Corr. p.43, ligne 12, bien entendu lire في الاكوار

128. Abû Ya'qûb annonce ici un diagramme devant permettre au lecteur d'embrasser d'un coup d'œil toute cette construction théosophique. La place est malheureusement restée en blanc dans notre manuscrit. On peut y suppléer par la figure donnée dans le texte de *Khwân*, p.152 (à condition de remplacer l'absurde وهى par وهر et de tenir compte de la variante *bi-niyâzi*). Le diagramme présente trois cercles concentriques. Dans le cercle central est inscrite l'Intelligence ou premier Être. Les deux autres cercles, divisés chacun en sept compartiments se correspondant respectivement, se présentent, en allant du centre vers la périphérie, et les indications devant être lues en allant de droite à gauche, de la manière suivante. Le deuxième cercle figure les côtes du solide. 1: le dessus. 2: l'arrière. 3: le côté gauche. 4: le devant. 5: le côté droit. 6: le dessous. 7: le corps lui-même (comme totalité). Le troisième cercle figure les sept dons de l'Intelligence. 1: L'*Aeterum*. 2: le vrai. 3: la joie. 4: la preuve. 5: la vie. 6: la perfection. 7: la *ghaybat* (*bi-niyâzi* in *Khwân*!). Pour comprendre la construction de ce diagramme où interviennent les côtés du solide, il faut se reporter à la figure donnée p.155 de *Khwân*, et qui est reproduite ci-dessous à la fin de la 34e Source, figure où interviennent en outre les six prophètes, les six jours de la Création (la *ghaybat* correspondant alors au «septième» côté, au septième jour de la création, au septième *Nâtiq*, le Qâ'im). Comme l'explique une glose: «Tout ce qu'il y a dans le monde est *seft*, parce que chaque chose possède une ipséité (*dhât*, son soi-même) et six côtés. Médite bien là-dessus.» Tout cela manifeste l'inclination caractéristique des penseurs ismaéliens à dégager les *structures*, à rendre sensibles les *isomorphismes*. Cf. notre étude: *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX), Zurich 1961.

14. De l'existence d'une Ame universelle dont émanent les âmes individuelles chez les humains

(17ᵉ Source, §§ 85-87)

85. Une chose qui à un moment donné existe[129], puis à un autre moment cesse d'exister, en même temps qu'en apparait une autre semblable à elle, comme quelque chose qui n'existait pas avant de faire ainsi son apparition, — une telle chose, disons-nous, fait partie d'un tout dont elle provient et auquel elle fait retour. Nous constatons, par exemple, qu'à un moment donné existent chez un individu humain la chaleur, l'humidité, la froidure, la sécheresse; à un autre moment (avec la mort de cet homme), nous constatons qu'elles ont disparu. En revanche leurs semblables ont fait leur apparition chez un autre individu, apparition qui, en ce qui concerne cet autre individu, était impossible antérieurement. On comprend ainsi que ces réalités partielles de chaleur, d'humidité, de froidure et de sécheresse, appartiennent à des totalités dont elles sont des parties et des parcelles de substance, totalités dont elles proviennent et auxquelles elles font retour. Eh bien! nous dirons de même: voici que nous constatons qu'à un moment donné, il existe chez un individu humain, et propagée dans toute sa personne, une substance capable de connaître, laquelle perçoit les choses invisibles et cachées. Plus tard elle disparaît de ce même individu, mais en même temps sa semblable vient à exister chez un autre individu[130], sans qu'il y en ait eu trace, en ce qui concerne ce dernier, avant qu'elle se manifestât en lui. Alors il nous faut comprendre que cette substance fait partie d'un tout dont elle provient et auquel elle fait retour[131]. Ainsi les âmes individuelles sont des parcelles qui ont un tout, à savoir l'Ame universelle qui cerne et englobe le cosmos physique. Comprends.

86. En outre, les savants et les philosophes reconnaissent d'un commun accord que ces individualités sont autant de parties dispersées du macrocosme physique; par analogie, on leur donne respectivement à chacune le nom de microcosme, quand on les rattache au macrocosme. Or, ce microcosme n'atteint son intégrité, les différentes parties n'en subsistent et les fruits n'en font éclosion, que grâce aux parcelles qui proviennent en lui de l'Ame universelle. De même, dirons-nous, que les différentes parties du macrocosme ne subsistent et que les fruits n'en apparaissent que grâce aux dons qu'il reçoit de l'Ame universelle, de même, en ce qui en concerne les parties dispersées qui sont

autant de microcosmes, il n'y a d'intégrité qu'en recevant ces parcelles de l'Ame universelle que l'on appelle les âmes individuelles. Ainsi se vérifie l'existence d'une Ame universelle dont émanent les âmes individuelles. Comprends.

87. En outre, ce que l'on constate dans le cas des réalités totales, c'est qu'aucune d'entre elles ne peut acquérir quelque chose qui soit semblable à elle-même; elle ne peut acquérir que quelque chose qui en diffère, tandis que chaque parcelle [129] de ces totalités est en mesure d'acquérir une autre parcelle qui soit semblable à elle-même. Par exemple, la Terre totale (la Terre comme élément) ne peut rien recevoir d'une autre Terre, ni l'Eau totale (l'élément Eau) recevoir d'une autre Eau, ni l'Air total d'un autre Air. En revanche, nous voyons que chaque parcelle de chacun des Éléments peut s'enrichir de quelque autre d'entre ses parcelles. Quant aux réalités totales elles-mêmes (les Éléments), elles sont assez riches pour n'avoir pas à acquérir quelque chose qui leur soit semblable. Lors donc que nous constatons que l'âme individuelle chez un être humain acquiert quelque chose d'une autre âme individuelle existant chez une autre personne, nous comprenons que ces deux âmes sont deux parcelles, la donatrice et la réceptrice[130]. Puisque la réalité partielle existe chez l'une et chez l'autre, il se vérifie que ces deux parcelles ont un Tout originel dont émane leur réalité partielle respective. Ainsi se vérifie que c'est d'une Ame universelle qu'émanent les âmes individuelles[131]. Comprends.

129. Comparer *Khwān al-Ikhwān*, chapitre LXII, pp. 87-89. Cette Source et les suivantes sont particulièrement importantes pour le «théologème des membres», déjà signalé ici à plusieurs reprises. Cf. ci-dessous la 38e Source.

130. Glose: «C'est-à-dire que quelqu'un meurt, et quelqu'un d'autre naît; tel est l'ordre du monde. Mais il ne faut pas entendre par là que l'âme d'un homme, après sa mort, passe dans un autre individu. Non, la chose n'est pas à entendre telle qu'en apparence le mode d'expression semble ici l'indiquer.» Comme nous l'avons rappelé dans nos *Préliminaires*, Nâsir-e Khosraw n'a peut-être pas été aussi attentif que notre glossateur, dans les reproches qu'il a adressés à Abû Ya'qûb à propos du thème de la résurrection.

131. Glose: «Puisque toutes les âmes doivent leur origine à l'Ame universelle.»

132. Corr. p. 45, ligne 9, au lieu de ولا جرم lire وكذ جرم ; comparer la ligne 12.

133. Glose: «De la même manière que l'élève reçoit les enseignements du maître.» Comparer ci-dessus note 108.

134. Le mot فيها interpolé p.45, ligne 16, est superflu.

15. Que les âmes humaines sont des parcelles de l'Ame universelle

(18e Source, §§ 88-90)

88. Tu peux constater[135] qu'une parcelle d'un Tout produit une opération dont la nature ne diffère pas de l'opération produite par le Tout. Tu constates d'autre part que l'homme avec son âme individuelle produit la même opération que l'Ame universelle, en ce sens qu'il fait apparaître des formes et des figures, qu'il crée des arts merveilleux et l'ensemble des diverses choses qui lui servent au moment voulu à attirer ce qui lui est utile et à repousser ce qui lui est dommageable, comme à faire l'inverse à l'égard d'un autre, également au moment voulu. De même l'Ame universelle agit dans le cosmos lui-même en produisant toutes sortes de formes et de configurations, en créant des chefs-d'œuvre parfaits et tout l'ensemble des forces de la Nature, qui à certains moments sont appliquées à attirer l'utile, tandis qu'à d'autres elles le sont à repousser le nuisible. De tout cela ressort la preuve que l'âme qui est dans l'homme est bien une parcelle de l'Ame universelle, dès lors que l'opération de l'une correspond parfaitement à l'opération de l'autre. Comprends.

89. Autre preuve. Ce qui est simplement une trace ou vestige (*athar*) n'accuse aucune tendance à connaître sa cause, laquelle est l'action exercée par l'agent qui l'a produit; à plus forte raison n'accuse-t-il aucune tendance à connaître l'agent même de cette action[136], à la façon dont au contraire ce soi-disant vestige (l'âme) tend de propos délibéré à atteindre à la connaissance du premier Être (*Sâbiq*), lequel est la cause du second Être (*Tâlî*, l'Ame) et celui-là même qui y a imprimé la revendication de cette connaissance. Constatant donc que l'être humain avec son âme individuelle a le propos d'atteindre à la connaissance de la réalité totale dont il provient, nous comprenons et nous avons la

certitude que l'âme qui est en lui, est une parcelle d'une Ame universelle, et non pas simplement une trace ou un vestige, comme le croient des gens qui n'ont ni science ni discernement.

90. En outre, quand il ne s'agit que de trace naturelle, les dignes et les indignes y participent à égalité, comme les individus physiques subissent à égalité la trace exercée par les rayons solaires. La trace naturelle ne comporte pas de gradation dans la noblesse et l'éminence, permettant de dire qu'une trace est plus noble et plus éminente qu'une autre. Non, la trace naturelle, considérée dans ce qui la subit, est indifférenciée quant à sa qualité de trace (*athariya*). Mais alors, comme nous constatons que les humains se différencient quant à l'âme, car il y a une âme plus pure qu'une autre, une âme plus fière qu'une autre, nous comprenons que l'âme qui est celle de l'homme, est une parcelle de substance d'une Ame universelle, non pas simplement une trace ou vestige. Si elle n'était qu'une trace, toutes les âmes se présenteraient à égalité[137]. Alors comprends.

135. Comparer *Khuân al-Ikhwân*, chapitre XLVIII, pp. 126-127. La traduction complète du titre du présent chapitre donne: «Que ce qu'il y a dans les humains, ce sont des parcelles de l'Ame du monde et que la substance en provient de celle-ci.» Corr. dans le titre p.46, ligne 2, lire اجزاء au lieu de اجزاوه

136. Cf. *Khuân*, 126: «Jamais l'écriture tracée par le scribe n'a conscience de celui qui la trace.»

137. Chacune représente une parcelle plus ou moins considérable de l'Ame du monde, en est un «membre» plus ou moins éminent; cette différenciation est le fondement même de la hiérarchie ésotérique, c'est-à-dire de la disposition des membres de la *da'wat* dans le «Temple de lumière» de l'Imamat, lequel a la forme humaine (sur cette notion, cf. ci-dessous second traité de cette trilogie, pp. 118 ss. du texte).

16. Que les Cieux sont intérieurs à l'horizon de l'Ame du monde

(19e Source, §§ 91-95)

91. La preuve a déjà été établie, de diverses manières[1], qu'à l'extérieur de la Sphère des Sphères (laquelle est le monde), il n'y a ni temps ni lieu, ni volume ni vide, ni aucune des réalités physiques, puisque la totalité des choses physiques se trouve à l'intérieur de la Sphère. En effet la Sphère est elle-même ce qui englobe tout englobant physique. Maintenant, lorsque de l'âme individuelle qui est en nous, a été éliminé l'agglutinement aux réalités matérielles, tu constates que dans la substance foncière de cette âme, il ne reste rien d'autre que la Connaissance à l'état pur, sans aucun mélange des réalités matérielles qui tombent sous la perception sensible. Et nous constatons que lorsque nos propres âmes individuelles partent en quête de volumes matériels qui existeraient au-delà de la Sphère des Sphères, elles aboutissent à la négation de tout volume, de tout vide et de tout lieu, étant elles-mêmes sorties de la Sphère des Sphères avec leurs facultés et la substance foncière de leur être, laquelle est la Connaissance à l'état pur et la précellence au sens vrai.

92. Lors donc qu'il arrive à l'âme individuelle d'atteindre à l'Ame universelle dont elle provient, à l'instant où extérieurement à la masse sphérique de l'univers elle ne découvre plus aucune réalité physique, et que néanmoins elle constate que là-même la connaissance persiste, si son ascension spirituelle s'effectue grâce à une subtile inspiration directe de l'Ame universelle, elle goûte là-même une joie et une douceur, une magnificence et un désir, dans lesquels elle est elle-même complètement immergée. Si son ascension ne s'effectue que grâce aux inférences que lui permet son assiduité aux pratiques spirituelles, voici que s'affirme, présente en elle avec évidence, la réalité foncière du Tout (c'est-à-dire de l'Ame universelle) qui comprend et contient la masse sphérique du cosmos, à la façon dont la cause comprend et contient son causé, ou à la façon dont l'artiste comprend et contient son œuvre, non pas à la façon dont un corps plus grand englobe un corps plus petit, ni à la façon dont un corps subtil entoure un corps plus dense. C'est qu'en effet l'englobement du cosmos physique par l'Ame, consiste à l'embrasser dans son connaitre et son comprendre, et (pour cet englobement noétique) ce qui est à l'extérieur de la Sphère et ce qui est à l'intérieur, c'est tout un.

Ainsi en va-t-il pour chacune des parcelles (chacun des membres) de l'Ame du monde. C'est pourquoi les Sphères célestes sont intérieures à l'horizon de l'Ame universelle.

93. Autre considération. La preuve par laquelle on établit que les Cieux, avec l'ensemble de leurs mouvements, ayant une forme sphérique sont finis, dérive de la présupposition suivante: que si l'on suppose un cercle infini, les lignes que l'on tirera à partir de son centre vers la périphérie, iront se perdre dans l'infini. Or, nous constatons que les lignes que nous tirons depuis la Terre, qui est le centre, jusqu'à la périphérie, sont finies. Cette connaissance appartient au fond inné de l'âme, et garantit que c'est l'Ame qui entoure et contient le Ciel, et que le Ciel est intérieur à l'horizon de l'Ame. Comprends[139].

94. En outre, pour conclure que les Sphères célestes sont dépourvues des facultés de perception sensible, tandis que ces facultés existent chez l'individu humain, on raisonne ainsi: l'existence de la perception visuelle chez l'homme répond à la nécessité de repousser le nuisible et d'attirer à soi le profitable. Or, la Sphère céleste n'a nul besoin de quelque chose par quoi repousser le nuisible et attirer le profitable. De même, l'existence du sens de l'ouïe chez l'homme répond à la nécessité où il est de tirer parti des nouvelles qui lui sont annoncées. Mais la Sphère céleste n'a nul besoin de chercher à entendre des nouvelles. De même l'odorat, le goût, le toucher, n'existent pas dans la Sphère, alors qu'ils existent chez l'homme, parce que celui-ci en a besoin, tandis que la Sphère céleste s'en passe[140].

95. C'est pourquoi, lorsque nous constatons que l'homme avec son âme individuelle lit des choses utiles dans le Ciel, en explicite les jugements et les avertissements, nous comprenons que c'est l'Ame du monde, laquelle est consubstantielle à l'âme individuelle (ou dont celle-ci est une parcelle), qui a tout d'abord commencé par les déposer dans le Ciel, de sorte qu'il est possible ensuite à l'âme individuelle de les situer dans leur position respective. Si cela ne présupposait pas que l'Ame du monde ait commencé elle-même par les déposer dans le Ciel, il ne serait pas possible à l'âme individuelle d'y découvrir et d'en expliciter ces avertissements. C'est pourquoi les Cieux sont intérieurs à l'horizon de l'Ame du monde, et c'est cette Ame qui fait se manifester l'harmonie des Cieux, leur ordonnance et leurs aspects. Comprends[141].

138. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre XL, pp. 107-109. Titre complet de ce chapitre: «Que les Cieux avec l'ensemble de leurs énergies, de leurs astres et de leurs mouvements, sont à l'intérieur de l'horizon de l'Ame.» Le propos de l'auteur est de montrer comment ce n'est pas l'Ame qui est dans le Ciel, mais comment c'est le Ciel qui est dans l'Ame.

139. Comparer la 26e Source, dont le thème est que les énergies physiques matérielles sont sans puissance, si on les compare aux énergies spirituelles.

140. Dans l'avicennisme, les *Animae coelestes* n'ont point par les Sphères, qui sont l'instrument de leur désir, des organes de perception sensible; en revanche elles possèdent l'Imagination active, à un état infiniment plus pur que celle de l'homme, puisqu'elles ne sont pas exposées aux divagations qu'entraînent les impressions sensibles.

141. Peut-être le lien de ce paragraphe avec le précédent n'est-il pas immédiatement évident. Il semble être celui-ci (cf. *Khwân*, p.108). On conclut de la présence ou de l'absence d'un organe à un besoin ou à une absence de besoin. Les avertissements dans le Ciel (déchiffrés par l'astrologie) répondent à un besoin de l'âme. Or la réponse au besoin éprouvé par une parcelle d'un Tout, ne peut qu'avoir été ménagée par la providence de ce Tout auquel elle appartient. Le Tout est ici l'Ame cosmique, laquelle n'est pas simplement la collectivité de ses membres, mais une unité qui en est distincte (d'où l'interprétation du passage de l'Évangile selon saint Mathieu, 38e Source). Ici même l'astrologie se trouve fondée sur le postulat que c'est sa propre écriture que l'Ame (et avec elle chaque âme) lit dans le Ciel. L'astre dans le Ciel est ainsi *astrum in homine*; les constellations aussi bien que les aspects considérés par l'astrologie, sont l'écriture de l'Ame du monde. A la question: comment l'astrologie est-elle possible? Il faut donc répondre: à condition que les Cieux soient intérieurs à l'Ame (c'est le thème du chapitre). Malheureusement l'astrologie n'a pas toujours été consciente de ce postulat, ni jadis ni plus récemment, ni chez ceux qui la pratiquent, ni chez ceux qui la critiquent! Nous avons relevé ailleurs que la signification profonde de la critique de l'astrologie commune par Avicenne serait à chercher dans cette direction (cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, Bibl. Iranienne vol.4, Téhéran-Paris 1954, pp. 188 ss.). Pour compléter le présent chapitre, cf. le texte de la 20e Source (*Khwân*, chap. XXXIII, pp. 89-91).

17. Sur la manière dont a commencé l'existence de l'homme

(22e Source, §§ 103-108)

103. Un point dont tout le monde convient[142], c'est que les énergies du

cosmos sont constantes et ininterrompues. Tu ne vois rien qui fasse son apparition dans le monde par quelqu'une des énergies de la Nature, sans que quelque chose de semblable ne fasse son apparition dans un temps postérieur. Il n'arrive jamais que se produise la disparition de l'une quelconque des énergies cosmiques, entraînant avec sa propre disparition la disparition de ce qui fut par elle amené à éclore. Dès lors, par laquelle des énergies inhérentes aux Natures (Éléments) et aux corps célestes, l'homme aurait-il pu faire son apparition d'une manière différente de celle dont il fait son apparition maintenant encore? Quand donc cette énergie aurait-elle pu disparaître de la Nature et des corps célestes, puisque leur énergie ne peut disparaître d'aucune manière que ce soit? Ainsi donc, l'idée que l'homme ait pu faire son apparition d'une manière qui différerait de la manière présente, est impensable et absurde.

104. Aussi est-il certain que l'être humain, dans l'ensemble des temps, présente une même structure et un type constant. C'est aussi bien ce qu'énonce le Qorân dans deux de ses versets: «Que l'homme considère de quoi il a été créé: il a été créé d'une eau se répandant» (86:5/6). «Nous avons créé l'homme d'un peu d'eau mélangée» (76:2). Chose étonnante, il y a des gens qui ne s'étonnent pas de ce que le cosmos physique, avec ses Cieux, sa Terre, ses astres et ses constellations, ait pu apparaître d'un seul coup, mais qui en revanche s'étonnent de ce qu'avec le cosmos la multitude des nativités naturelles ait pu apparaître d'un seul coup. Eh bien! qu'ils ne se fatiguent pas à chercher ce qu'il n'y a pas moyen d'atteindre; qu'ils échappent à la chute dans les doutes ruineux et mortels. Ou plutôt, il incombe à l'homme supérieur, à l'homme de haute culture, de ne chercher que ce qu'il est possible d'atteindre. Quant à ce qu'il appartient en propre au premier Être d'embrasser et de comprendre, qu'il y renonce; qu'il ne cherche pas à l'atteindre ni à le comprendre, laissant ainsi se manifester la précellence de la première Intelligence qui, elle, englobe et comprend la créature humaine, trop faible pour embrasser la totalité des degrés. Comprends!

105. Aussi bien Dieu a-t-il disposé en lui-même, je veux dire dans l'homme lui-même, des signes lui montrant que chercher à comprendre comment l'humanité a commencé d'exister, est une entreprise vouée à l'échec[41]; c'est là quelque chose qui ne peut absolument pas devenir objet d'une connaissance possible. Déjà en effet un simple individu de la race humaine

ignore d'où lui est venu le principe de son mouvement, au moment où il était un embryon dans le sein de sa mère: fut-ce de son cœur ou de son cerveau? de son foie, de sa rate, ou de sa vésicule biliaire? ou bien de tout l'ensemble? Si donc il est déjà impossible de comprendre le commencement d'un simple individu, quand alors il s'agit de comprendre le commencement de l'Homme missionné sur terre[144], il y a encore plus de raisons pour que l'entreprise se révèle impossible.

106. Si quelqu'un déclare: «Les témoignages visibles nous font constater pourtant la possibilité que d'un homme unique soit engendrée, par multiplication de génération en génération, une postérité comprenant jusqu'à mille descendants, si bien que le monde est rempli de sa descendance. Sa race disparait, une autre lui succède, sans qu'il en reste un souvenir. Ainsi faut-il que l'ensemble des hommes provienne d'un homme unique, aussi bien, par exemple, qu'en certain cas l'ensemble des hommes peut aboutir à un individu unique» — (on répondra en admettant) que l'unique puisse procéder du multiple, comme le multiple procéder de l'unique. Mais s'il s'agit d'un individu unique avant lequel il n'y aurait jamais eu plusieurs individus (c'est-à-dire s'il s'agit d'un individu constituant à lui tout seul toute l'espèce), alors il n'est pas possible que de cet unique procède une pluralité de même espèce dont il serait l'antécédent[145]. Si en revanche cet homme unique, qui doit «remplir le monde de sa postérité»[146], a été précédé de créatures multiples appartenant à deux espèces, alors dans ce cas il est possible que des créatures multiples lui succèdent, formant sa postérité et appartenant à la même espèce que lui. Comprends.

107. Il y a également ceci: l'espèce n'est pas à égalité avec le genre auquel sont rapportés les processus constitutifs d'unités[147]. En effet l'espèce se constitue comme une unité supérieure à l'individu; le genre se constitue comme une unité supérieure à l'espèce. L'individu n'est pas à égalité avec l'espèce, puisque l'espèce se constitue comme une unité supérieure à l'individu. Lors donc que nous disons que la réalité de l'espèce humaine serait échue à un individu unique n'ayant aucun semblable, il faudrait donc qu'il y ait eu coïncidence parfaite entre cet individu et son espèce (c'est-à-dire qu'il eût constitué à lui seul toute l'espèce)[148]. Dès lors l'espèce aurait été privée d'être en acte, puisque l'individu aurait pris sa place. Ensuite, lorsque les individus se seraient multipliés, il aurait fallu nécessairement une espèce commune attribuée à leur multiplicité. Mais alors ce sont les individus qui seraient la cause de

l'apparition de l'espèce, et c'est là une proposition tout à fait choquante, car, envisagé quant à l'unité constitutive, l'individu n'est ni antérieur à l'espèce ni à égalité avec elle; l'espèce n'est ni antérieure au genre ni à égalité avec lui.

108. C'est pourquoi quiconque déclare que le Démiurge a créé tout d'abord un homme unique, et qu'ensuite, par voie de générations successives, il en a créé des créatures multiples, celui-là met le Démiurge au même rang qu'un pâtre quelconque, gardien de chameaux, de bœufs et de moutons, lorsque celui-ci se décide à acquérir une chamelle, une vache ou une brebis, pour en obtenir, un bon nombre d'années une fois passées, des individus multiples de même espèce. Celui-là donc ravale la puissance du Démiurge au rang de cette impuissance. Loin de là! le Démiurge a puissance d'instaurer d'un seul coup des créatures multiples, de même qu'il a produit d'un seul coup cette Manifestation grandiose comprenant les Cieux, les astres et les Éléments. Ainsi que Dieu le dit lui-même: «Oui, la création des Cieux et de la Terre est quelque chose de plus grand que la création de la race humaine, mais la plupart des gens ne comprennent pas» (40:59).

142. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre XIII, pp. 33-36.

143. Comparer avec l'argumentation donnée ci-dessus dans la 15e Source.

144. Une glose explicite ainsi le sens du terme *al-insân al-morsal*: «Il faut entendre par l'Homme missionné (sur terre) l'homme en général, sans plus, c'est-à-dire la première espèce humaine, c'est-à-dire Adam.» Il s'agit donc, semble-t-il, de l'*Adam Sarandibî* (c'est-à-dire apparu à Ceylan avec vingt-sept des siens, membres de sa *da'wat* primordiale): c'est l'Adam universel, le *panthropos*, qu'il ne faut confondre ni avec l'Adam qui inaugura notre présent cycle, ni avec l'*Adam rûhânî* qui est l'Anthropos céleste, la troisième Intelligence (devenue dixième par sa faute). A la question déclarée ici insoluble, celle des origines de l'anthropologie, répond précisément la mytho-histoire ismaélienne, le prologue dans le Ciel, le drame de l'Adam spirituel et l'apparition de l'Adam terrestre (cf. le second traité de la présente trilogie, lequel en donne une très brève esquisse). Il est vrai que, pour notre part, nous n'avons encore rencontré une représentation précise de cette anthropogonie que chez les Yéménites: Idris 'Imâdoddîn (XVe s.) et l'auteur de la *risâla* ci-dessous qui était un dâ'î d'entre ses prédécesseurs. Même chez Hamîd Kermânî (dans la *Râhat al-'Aql*) la dramaturgie de la troisième Intelligence est différente. Nous nous réservons de comparer en détail ailleurs,

145. Puisque, par définition, l'espèce s'identifierait avec cet individu qui serait seul à constituer son espèce. Tout autre individu procédant de lui serait *eo ipso* d'une autre espèce, surtout dans le cas d'une pluralité d'individus, où il s'agirait dès lors non plus d'une espèce identifiée à l'individu, s'épuisant tout entière dans cet individu, mais d'une espèce commune à plusieurs individus. Ou encore, comme l'explique clairement le § 107, la chose est inconcevable, parce que dans la hiérarchie des unités constitutives, l'unité constitutive de l'espèce est d'un rang supérieur à celle de l'individu, puisqu'elle comprend une pluralité d'individus. Or, c'est un axiome que la génération de l'être s'opère dans l'ordre de la hiérarchie descendante.

146. Cf. Nâsir-e Khosraw qui, dans le chapitre correspondant de *Jâmi'al-Hikmatayn*, chap. XXXI, pp. 237-238, donne l'exemple des 'Alides ('Alawî) dont on retrouve des membres dans chaque ville, voire dans chaque village.

147. Au genre «vivant», par exemple, sont rapportés les processus constitutifs d'unités d'où résultent les unités constitutives des espèces, puis les unités constitutives des individus. Une glose explique clairement ici l'acception technique du terme *wahdânîya* (l'unité constitutive, ce qui fait qu'un être est un), comme résultant des *harakât al-tawahhod*, processus constitutifs d'une unité, aboutissant à l'unité constitutive. La tournure fait penser à une expression technique de Leibniz: *monadum monadare* (le processus de monadisation de la monade, la monade monadise). C'est du point de vue de cette unité constitutive, poursuit la glose, que le genre est d'un degré supérieur à l'espèce et à l'individu, car l'espèce et l'individu rentrent tous deux sous le genre. Comme exemple du genre: le vivant, sous lequel rentrent l'espèce et l'individu. Comme exemples de l'espèce: le chameau, le bœuf, le mouton, dont chacun rentre sous le vivant (l'animal), lequel est le genre. Comme exemple de l'individu: chaque individu des espèces chameau, bœuf, ou mouton. Homologiquement, l'Envoyé de Dieu occupe le rang de l'unité par rapport à l'ensemble des degrés (ou grades), c'est-à-dire que les degrés rentrent dans cette unité: les degrés du *Wasî*, de l'Imâm, du *Hojjat*, du *Dâ'î*, du *Ma'dhûn* et de tous les autres *hodûd*, parce que le rang de la prophétie récapitule l'ensemble des rangs, de la même manière que le genre totalise les espèces et les individus.» Comparer in *Jâmi' al-Hikmatayn*, pp. 153-155, l'homologation des branches de l'arbre de Porphyre avec les grades de la hiérarchie ésotérique.

148. Ce qui est, dans l'avicennisme, la définition même de l'Ange. On comprend que pour Abû Ya'qûb l'adamologie officielle est dans une impasse, lorsqu'elle pose le premier homme terrestre comme seul et unique individu d'où serait sortie l'espèce humaine. Il est contradictoire de penser que l'espèce humaine terrestre comme telle ait coïncidé avec un individu unique. Cf. ci-dessus note 144, sur l'*Adam Sarandîbî* et ses vingt-sept compagnons. Quant à l'Adam *rûhânî*, hypostase du plérôme céleste, son individualité spécifique ne pose pas le même problème. On pressent l'intérêt qu'il y aura à confronter les différentes données ismaéliennes sur ce même thème.

18. De la liturgie cosmique par laquelle le premier Être célèbre son Principe

(23e Source, §§ 109-115)

109. Comme au service divin qui lui incombe[109] l'être humain satisfait par l'énoncé oral, à savoir par l'Attestation (*shahâdat*) qui est composée de quatre mots, de sept syllabes et de douze lettres,—avec l'assistance dispensée par le premier Être (*Sâbiq*) à notre Prophète (*Nâtiq*), et parce qu'aucune chose n'est manifestée dans le monde, petite ou grande, ténue ou sublime, sans avoir son germe dans le premier Être, nous aimerions mettre en lumière comment cette Attestation a son germe (est «ensemencée») dans l'ipséité même du premier Être, afin que par là nous soyons mis à même de comprendre la modalité du service divin par lequel il célèbre son Principe.

110. Je dirai ceci: le germe de ces quatre mots dans l'ipséité du premier Être, ce sont la glorification (*tasbîh*), la mise en relation (*idâfat*), l'imploration (*ibtihâl*), la magnification (*ta'zîm*). La glorification correspond au mot *lâ* de la *shahâdat*, puisque cette glorification par le premier Être consiste à immuniser Dieu de tout ce que le premier Être découvre et éprouve dans sa propre ipséité, ce qui revient au fait de nier et d'exclure de Dieu la totalité des mises en relation concevables (c'est-à-dire toute comparaison et analogie)[110]. La mise en relation est au niveau du mot *ilâh* de la *shahâdat*, c'est-à-dire qu'après avoir nié et exclu de Dieu toutes les mises en relation et analogies concevables, voici maintenant que le premier Être atteste néanmoins que lui-même aussi bien que la totalité des créatures sont à mettre en relation avec la divinité du Principe, mais afin de le reconnaître précisément ainsi comme transcendant toutes les caractéristiques et les qualifications des créatures. L'imploration correspond au mot *illâ* de la *shahâdat*, en ce sens que le premier Être demande à son Principe qu'il n'y ait pas de Dieu, pour aucun des êtres spirituels et des êtres corporels, hormis le Dieu unique, le Singulier. La magnification est au niveau du mot *Allâh* de la *shahâdat*, en ce sens que le premier Être ayant imploré son Principe, éprouve que la sublimité de celui-ci est quelque chose qu'il n'a pas le pouvoir d'atteindre: alors il le magnifie au-dessus de tout être et de tout non-être.

111. Quant aux germes des sept syllabes de la *shahâdat* dans le premier

Être, ils se présentent comme ceci: le mot *lâ* forme une syllabe unique, le premier Être glorifiant le Principe de par Sa parole qui est l'*Un* à l'état pur. Le mot *ilâh* forme deux syllabes; de même la mise en relation constitu une double mise en relation par l'acte d'adoration: mise en relation de l'univers spirituel avec le Principe, et mise en relation de l'univers matériel avec le Principe. Le mot *illâ* comporte deux syllabes; de même l'imploration est une double imploration, en ce sens que le premier Être implore le Principe par la voie négative et l'implore par la voie positive. Enfin le mot *Allâh* comporte également deux syllabes; de même la magnification est une double magnification: magnification exaltant (le Super-être] au-dessus de l'être et magnification l'exaltant au-dessus du non-être.

112. Quant aux germes des douze lettres dans le premier Être, il y a ceci: le mot *lâ* est formé de deux lettres, nous donnant à comprendre qu'à son extrême limite la glorification du Principe procède à la fois de la part du premier Être (*Sâbiq*, l'Intelligence) et de la part du second Être (*Tâlî*, l'Ame). Le mot *il(â)h* a trois lettres. De même la mise en relation comporte trois degrés, en ce sens que le premier Être met en relation avec le Principe l'univers spirituel, met en relation avec lui l'univers matériel, (et met en relation avec lui la cause de l'un et de l'autre)[1], c'est-à-dire sa Parole instauratrice. Le mot *il(l)â* a trois lettres. De même l'imploration comporte trois degrés, en ce sens que le premier Être implore le Principe par la voie négative, par la voie positive et par l'impuissance, laquelle n'est ni négation ni affirmation[2]. Enfin le mot *All(â)h* a quatre lettres. De même la magnification comporte quatre degrés: magnification du Principe (Super-être) le maintenant au-dessus de la question «pourquoi?», au-dessus de la question «qu'est-ce que?», au-dessus de la question «comment?», au-dessus de la question «combien?»[3]. Tels se présentent les germes de la *shahâdat* dans la substance foncière du premier Être qui célèbre ainsi le service divin du Principe.

113. De même la stabilité du monde matériel est fondée sur les quatre Éléments qui sont le Feu, l'Air, l'Eau, la Terre, — sur les sept planètes qui sont Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus et la Lune, et sur les douze constellations (*borûj*, «châteaux-forts») qui sont le Bélier, le Taureau, les Gémeaux, le Cancer, le Lion, la Vierge, la Balance, le Scorpion, le Sagittaire, le Capricorne, le Verseau et les Poissons.

114. La stabilité du corps humain qui est le mieux équilibré des corps

et celui dont la stature est la plus parfaite, repose sur les quatre Natures qui sont: la bile jaune, le sang, le phlegme et l'atrabile, — sur les sept organes internes qui sont le cerveau, le cœur, le poumon, le foie, la rate, la vésicule biliaire et les reins, — et sur les douze régions visibles qui sont le crâne, le visage, le cou, le buste, le ventre, le dos, les deux mains, les deux jambes, les deux pieds.

115. Nous avons dessiné un cercle présentant le diagramme de ces divisions homologues: celles de la *shahâdat*, celles du macrocosme et du microcosme, celles du service divin du premier Être. Nous avons fait en sorte que chaque division soit en correspondance avec une division du même ordre: le quatre avec le quatre, le sept avec le sept, le douze avec le douze. Nous avons inscrit au point central du cercle l'Intelligence, vis-à-vis de l'homme. Ensuite nous avons fait tourner les cercles, chaque division venant correspondre à une division homologue, après que nous eûmes partagé chaque cercle en ses divisions, afin que cette disposition offre un point de repère sautant aux yeux de ceux qui cherchent et qui enquêtent. Alors chacun d'eux comprendra que son propre corps et son univers sont en correspondance avec sa foi religieuse, celle par laquelle il vaut devant Dieu, et il comprendra que sa vie future est en correspondance avec sa foi religieuse, avec son univers terrestre et avec son propre corps. Alors son adoration de Dieu sera l'adoration en vérité[151].

149. Sur ce motif de la liturgie cosmique, comparer *Khwân*, chapitre LIV, pp.137-140. Se reporter ici aux remarques concernant la «Balance des lettres», ci-dessus notes 41 et 53. Nous transcrivons le mot *shahâdat* (et tous les mots similaires) suivant l'usage persan (et non pas *shahâda*); d'ailleurs il est des cas où c'est la «balance des lettres» qui l'impose.

150. Pour cette structure de la *shahâdat* avec ses quatre phases, comparer ci-dessus note 69, et ci-dessous le second traité, §§ 7 ss. La force dialectique est cependant moindre ici que celle développée par Hamîd Kermânî dans son *Râhat al-'Aql*.

151. Il y a visiblement ici une lacune de quelques mots dans notre manuscrit, au passage correspondant à la p.58, ligne 5, de notre texte imprimé. Il est facile d'y suppléer, comme nous l'avons fait, grâce à *Khwân*, p.138, ligne 21, portant: واضافت کندم علت هر دو را باری سبحانه Cette cause c'est l'Impératif créateur, KN. Malheureusement cette page 138 de *Khwân* est gâtée et rendue incompréhensible par une interversion des lignes: les lignes 20 et 21

devraient être reportées à la fin de la ligne 18, tandis que quelques mots de la ligne 20 devraient être reportées au début de la ligne 19. De même dans le diagramme que nous reproduisons ci-dessous d'après *Khwân*, p.139, là où devraient figurer les mots علت هر دو on lit علم هر دو . Ce ne sont pas, hélas! les seules bévues du copiste.

152. Se reporter au chapitre précédent (11e Source, §§ 60 à 62 et note 105) où il était expliqué pourquoi l'Intelligence communique à l'Ame à la fois désir et impuissance, et comment ce double don est en correspondance avec la dialectique du *tawhîd*.

153. *Khwân*, p.139, énonce ainsi les quatre questions: «est-ce que?» visant le fait d'être; «pourquoi?» visant la raison d'être; «qu'est-ce que?» visant l'essence; «comment?» visant le mode d'être.

154. L'emplacement du diagramme dont Abû Ya'qûb vient de nous décrire la minutieuse construction, est malheureusement resté en blanc dans notre manuscrit. Mais comme Nâsir-e Khosraw a traduit à peu près littéralement le présent chapitre dans son *Khwân*, il n'est pas téméraire de supposer que son propre diagramme doit correspondre en gros aux intentions d'Abû Ya'qûb. Dans l'édition de M. al-Khashshâb (p.139) il est reproduit en très petite dimension, tandis que dans le manuscrit d'Aya Sofia que nous avions pu feuilleter jadis, il est dessiné en pleine page, en rouge et noir. Il nous semble nécessaire de reproduire ci-dessous ce diagramme compliqué, parce qu'il a peut-être les vertus méditatives d'un *mandala*, et parce qu'il permet de saisir intuitivement comment la «liturgie» du premier Être, exprimant la structure même de son être, entraine dans son «mouvement immobile» tout le cosmos.



Le diagramme dessine sept cercles concentriques. 1. Dans le cercle central, l'Intelligence; vis-à-vis d'elle le monde. 2. Les quatre formes doxologiques de la *shahâdat*. 3. Les sept

moments qu'elles constituent. 4. Les sept planètes du macrocosme. 5. Les quatre Éléments du macrocosme. 6. Les douze degrés des quatre formes doxologiques. 7. Les douze signes du zodiaque.

Cependant on remarquera que dans ce diagramme, le microcosme est absent. Or, Abû Ya'qûb a eu soin d'en marquer les correspondances. Il manque en somme trois cercles: 1. Celui des quatre humeurs. 2. Celui des sept organes internes. 3. Celui des douze regions visibles du corps. Tout cela aurait pu tenir dans dix cercles concentriques, et il semble bien que telle fut l'intention d'Abû Ya'qûb. Cependant d'après la place laissée en blanc dans le manuscrit, on croirait plutôt que le dessin de trois cercles était prévu, les homologies devant sauter aux yeux. Dans ce cas, l'on aurait:

1er cercle: l'Intelligence au centre	les quatre formes de la doxologie. les sept moments de la doxologie. les douze degres de la doxologie.
2e cercle: le monde physique au centre	les quatre Éléments. les sept planètes. les douze signes du zodiaque.
3e cercle: le corps humain au centre	les quatre humeurs. les sept organes internes. les douze régions visibles.

19. Qu'aucun nombre ne peut recenser les Anges

(24e Source, §§ 116-120)

116. Le nombre recense la réalité qui s'accroit quand les choses dénombrées augmentent, et qui diminue quand ces dernières diminuent[13]. Telle est la condition réalisée dans les choses matérielles. Lorsque sont rassemblées des choses nombrables et assimilables aux choses matérielles, si leur nombre, par exemple, est de six, c'est parce que si l'on en ajoute une, elles deviennent sept, tandis que, si l'on en retranche une, elles deviennent cinq. Le nombre six est ainsi compris entre un plus et un moins, à savoir entre le sept et le cinq, qui sont le fait des choses dont on compte sept ou dont on compte cinq. Mais s'il s'agit d'une réalité qui diminue avec un accroissement du dénombré, ou qui augmente avec un décroissement du dénombré, il est évident qu'une telle

réalité, le nombre ne la peut contenir. L'exemple en est qu'en ce qui concerne les réalités spirituelles, on peut mettre l'une à la place de plusieurs, ou inversement en mettre plusieurs à la place d'une seule, sans qu'il soit question qu'elles augmentent ou diminuent du fait de nombres qui y pénétreraient.

117. On trouve énoncé en certain de nos *Akhbâr* que «Dieu envoie un Ange avec chaque goutte de pluie qu'il fait descendre quand il le veut[116].» Si le sage médite sur ce propos et en atteint la signification cachée, il comprendra que chez les êtres spirituels il arrive qu'un seul devienne multiple (sans subir d'accroissement numérique). C'est qu'en effet dans l'acte de faire descendre la pluie il y a, du côté du spirituel, un acte unique et un propos unique, lequel est la germination des végétaux, et cette chose unique se multiplie dans chaque goutte d'eau, si bien qu'il devient possible d'imaginer les merveilles qui, dans les règnes naturels, sont engendrées d'une seule goutte de pluie, et ces merveilles se multiplient au point qu'il soit possible d'imaginer que l'univers entier soit rempli de cette seule goutte. Si un homme passait toute sa vie à imaginer ce qui peut venir à naître d'une seule goutte d'eau, il n'aurait même pas le temps d'arriver au bout[117]. Alors quel Ange plus noble que ce qui est amené à descendre avec chaque goutte de pluie?

118. Quant à la réalité où, inversement, c'est le multiple qui devient une seule chose, eh bien! c'est une évidence pour tout le monde que les esprits des humains sont cueillis par la main d'un Ange que l'on appelle l'Ange de la mort. Nous nous rendons, certes, à l'évidence que les genres et les causes de mort varient autant qu'il y a d'hommes. Néanmoins, comme du côté du spirituel la descente de la mort a pour cause une chose unique, le multiple devient une chose unique[118]. C'est pourquoi donc il n'y a pas de nombre qui recense les Anges de Dieu, puisqu'il n'est pas de nombre qui puisse les contenir ni contenir les entités spirituelles qui sont à la ressemblance des Anges.

119. En outre, on dit souvent que pour chaque chose Dieu a un Ange à qui il a confié cette chose. C'est donc qu'il faut aussi se représenter un nombre comme une chose déficiente qui est confiée à la garde d'un Ange, car il n'y a rien dans le monde qui, davantage que les nombres, ait besoin d'être confié à un Ange[119]. Cela, afin que l'Ange maintienne chaque nombre séparément et distinctement, de sorte qu'il ne se mélange pas avec un autre nombre et ne transgresse pas la limite qui lui a été fixée pour qu'il soit un nombre juste: sinon, «prospérité et postérité» périraient, car l'univers physique doit l'équilibre

de sa structure aux nombres et aux choses nombrées, ainsi que Dieu lui-même le dit: «Il est celui qui a fait du soleil une splendeur et de la lune une lumière, afin que vous connaissiez le nombre des années et le comput» (10:5)[160].

120. Enfin nous dirons que le nombre est une des catégories de la quantité (à savoir celle du discontinu). Or la quantité est consécutive et postérieure à la matérialisation de la substance dans un corps. Si donc les Anges avaient un nombre, on pourrait demander: Combien sont-ils à avoir pris corps matériellement? Mais dès lors que les Anges auraient pris un corps matériel, ils ne mériteraient plus le nom d'Anges. Car ce nom, n'en est digne qu'un être non agglutiné à un corps matériel. Quant à celui qui est agglutiné à un corps matériel, ce n'est pas un être qui règne en possesseur[161], c'est une chose possédée, contrainte, subissant les lois des autres corps matériels qui lui sont juxtaposés, soit avec le changement, soit avec la génération et la dissolution. C'est pourquoi il est constant qu'aucun nombre ne peut recenser les Anges de Dieu, puisqu'ils ne sont pas nombrables.

155. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre XLIX, pp. 127-129.

156. Cf. *Safînat Bihâr al-anwâr*, II, p. 542.

157. Le raisonnement tend donc à faire comprendre ici dans l'exemple de l'eau qui reste toujours de l'eau, une analogie du spirituel. *Khwân*, p. 128, lignes 5 ss., explicite: «Si quelqu'un nous dit que les Anges ici sont multiples et que tous ont une seule action, nous dirons: plusieurs choses qui ont une action unique, sont une seule chose, de même que l'action de l'eau est de rendre les choses humides, bien que l'eau se partage en eaux multiples. Si quelqu'un nous dit: comment l'eau serait-elle unique? Il y a une eau saumâtre, une eau salée, une eau douce. Nous dirons: ce sont des accidents que tu lui imputes, mais la substance de l'élément Eau qui est humidité et froidure, est unique. Nous nous expliquons par cette propriété comment une unité d'entre les spirituels peut devenir multiple, sans subir de multiplication en soi-même.»

158. Glose: «Par la chose unique entendre ici l'abolition de la vie, en ce sens que la mort a des variétés multiples, mais ce que l'on entend par elles toutes, c'est l'abolition de la vie. C'est un exemple du multiple devenant une chose unique.» Peut-être la méditation est-elle guidée ici par la même idée fondamentale que celle qui dicte la définition du *tawhîd* que l'on pourra lire dans la seconde *risâla* de cette trilogie (§5). Il n'y a qu'un seul Dieu,

comme il n'y a qu'une seule mort, et pourtant il y a autant de morts qu'il y a d'individus... L'unité dont il s'agit est autre que l'unité du nombre *un* ouvrant la série arithmétique. *Khuân*, p.128: «Analogiquement l'on comprend, dans le cas des choses spirituelles, qu'il puisse arriver qu'il y en ait moins, sans pourtant qu'elles subissent de diminution.»

159. Glose: «S'il n'y avait pour chaque nombre un Ange qui le garde, le monde n'irait plus droit et tout périrait.»

160. *Khuân*, p.129, réfère au verset 72:28, et a ici un développement intéressant: le nombre que Dieu a imposé à chaque être, c'est son propre *dhât*, nous dirions son centre personnel ou sa norme intérieure, et c'est à la garde de celle-ci qu'il est confié, sans pouvoir s'y soustraire. «Et ce *dhât* est spirituel, non pas matériel; car, s'il était matériel, il serait passible de changement et d'altération, tandis que l'état de ce qui est spirituel est inaltérable.»

161. L'affirmation est fondée sur l'ambiguïté voulue des deux mots à la graphie semblable: *malak* (ange) et *malik* (roi). Nâsir-e Khosraw ici encore (*Khuân*, p.129) ajoute un développement très intéressant quant à l'idee de l'Ange pour la spiritualité ismaélienne: «Ce qui est agglutiné à un corps matériel n'est pas *malik* (roi) mais *mamlûk* (sujet, possédé). D'où le nom de *malak-malik*, car l'Ange (*farishteh*) est roi (*padshâh*), en ce sens qu'il est à jamais durable et n'est point passible d'anéantissement. Il a pouvoir sur tout ce qu'il désire de bon et d'harmonieux. Ce nom est à comparer avec l'Imâm du moment et ceux qui délivrent ses ordres, car, de par l'ordre de Dieu, l'Imâm est roi sur les hommes, et ses fidèles, de par son ordre, ont la royauté sur les âmes des croyants afin de faire passer celles-ci de la puissance à l'acte (c'est-à-dire de les faire éclore à la naissance spirituelle par l'initiation), et de les conduire de ce monde périssable, obscur et dense, au monde éternel, subtil et lumineux, ainsi que Dieu le dit: Si nous le voulons, nous faisons de vous des Anges pour nous représenter sur la Terre (43:60).» Les membres de la hiérarchie ésotérique sont donc à l'égard de l'Imam dans le même rapport que les Anges de Christ sont envers Christ, dans la gnose valentinienne, Nous avons déjà eu occasion d'insister ailleurs sur cette interférence de la notion d'ange et de la notion de roi, et sur ses présuppositions (*malak* ou *farishteh* est souvent donné aussi en équivalent au persan *Izad*). Un ultra-shî'ite, le célèbre Shalmaghânî (qui fut au temps de l'avant-dernier nâ'ib de l'Imâm caché des Shî'ites duodécimains, le héros d'une significative tragédie spirituelle) donnait cette belle définition: «L'Ange, c'est l'etre qui se possède soi-même (règne sur sa propre âme).» Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958, p.281, note 336. En conséquence on pourrait également remarquer en passant que, dans le mandéisme, la question de savoir s'il faut traduire *Malka* par ange ou par roi, ne doit pas se poser comme un dilemme.

20. Que le Mal n'a point d'origine dans l'instauration initiale de l'être

(25e Source, §§ 121-124)

121. Chez les peuples antérieurs et dans les temps passés[162], certains sont tombés dans des erreurs évidentes et dans des contradictions périlleuses, au point de penser que, dans tous les états de l'être, le Mal existe en antithèse avec le Bien. Certains ont affirmé (l'existence de deux Principes): la Lumière et les Ténèbres; ce sont les dualistes. D'autres ont parlé d'Ohrmazd et d'Ahriman[163]; ce sont les Mazdéens et les disciples de Beh-Aferid. Ils ont en effet, à leur honte, rapporté l'instauration du Mal au Principe divin[164]. Ils ont posé le Mal comme coexistant prééternellement avec le Bien, tout en différant les uns des autres sur ce point: certains ont professé que le Principe du Bien finissait par détruire le Principe du Mal, lors de l'accomplissement des temps[165], se mettant ainsi en contradiction avec leurs propres prémisses, puisqu'il est absolument impensable qu'une chose prééternelle puisse être détruite[166].

122. Je voudrais, dans la présente Source, montrer clairement que le Mal n'a point d'origine ni principe dans l'acte instaurateur de l'être (*ibdâ'*), à la façon dont cette Instauration est l'origine et principe du Bien, et que le Mal est appelé Mal par rappport à quelque chose d'autre qui est meilleur que lui[167]. Je dirai donc: le Principe divin — Super-être transcendant tout bien et tout mal — a instauré le premier Être (la première Intelligence) comme intégralement bon dans son essence et dans sa contemplation. Ni dans l'essence ni dans ce qui procède de l'acte de contemplation de ce premier Être[168], aucune trace du Mal ne peut être trouvée. De son acte de contemplation, et sans qu'il y ait intervalle d'un instant ni succession de temps, procède son Suivant (*Tâlî*, l'Ame, le second Être), lequel est le réceptacle des dons que le premier Être infuse en lui. Son Suivant est, lui aussi, intégralement bon dans son essence, mais non pas dans son opération. Car, lorsque son opération est rapportée à la contemplation de celui qui le précède (son *Sâbiq*), elle est relativement du Mal, en ce sens qu'elle lui est inférieure en puissance. C'est qu'en effet l'acte de contemplation du premier Être fait éclore l'Ame universelle qui a la capacité de recevoir les dons qu'il infuse en elle, tandis que la contemplation de son

Suivant (c'est-à-dire de cette Ame universelle) produit le mouvement en imagination qui fait éclore la Matière, laquelle est impuissante à se manifester soi-même; il lui faut l'aide de la Forme, laquelle est la Nature, la Matière étant par définition ce qui ne peut se manifester qu'avec l'aide d'autre chose. Quant à ce qui est de recevoir à son tour les dons de l'Ame (comme celle-ci reçoit les dons de l'Intelligence), elle n'est donc pas à égalité avec ce qui n'a pas besoin pour se manifester, de l'aide d'autre chose. Ce qui a cette indépendance, c'est ce qui procède de la contemplation de l'Intelligence (c'est-à-dire l'Ame elle-même), tandis que ce qui a besoin d'autre chose, c'est ce qui procède de l'opération de l'Ame. Ainsi donc l'opération de l'Ame est un mal, si on la compare à la contemplation de l'Intelligence[169]. Mais dans l'instauration inchoative de l'être, il n'y a absolument rien d'autre que l'être essentiel de l'Intelligence et sa contemplation. C'est pourquoi, dans l'instauration inchoative de l'être, il n'existe aucun Mal.

123. Autre preuve. Dénier à l'être essentiel de l'Intelligence toute réalité du Mal, c'est poser ce qui fait l'essence de l'Intelligence. En revanche, poser la réalité du Mal dans l'être essentiel de l'Intelligence, c'est nier ce qui fait l'essence de celle-ci. Or, négation et affirmation sont deux opérations qui ressortissent à la nature foncière de l'Intelligence. Mais ni l'Intelligence ni sa nature foncière ne peuvent comporter l'affirmation de quelque chose qui en nierait ce qui en fait l'être essentiel. Aucune réalité du Mal ne peut donc se présenter dans l'Intelligence sous une forme positive; elle ne le peut que sous forme négative (c'est-à-dire comme objet de la négation). Si dans l'être essentiel de l'Intelligence il existait du Mal à l'état positif, alors que son être essentiel et sa nature foncière sont l'origine et principe de tous les Biens, il existerait une contradiction[170] dans son être essentiel, et cela impliquerait en elle la mutabilité. Dès lors sa partenaire (l'Ame) ne pourrait se fier ni se confier à elle; en fait, l'Ame se fie aux dons que l'Intelligence infuse en elle, précisément parce qu'elle connait la positivité constante de son être essentiel et son éloignement de toute mutation. Et si l'être essentiel de l'Intelligence est éloigné de toute mutation, c'est parce que toute opposition de contraires est absente de son être. Or, si toute opposition de contraires est absente de son être, c'est que le Bien est existant dans la réalité foncière de cet être. Et quand la somme des Biens est existante dans la réalité foncière d'un être, c'est que le Mal est intégralement absent de la réalité foncière de cet être.

124. Enfin, de la demeure du Retour, qui est celle des Paradisiaques et à laquelle convie l'appel des Envoyés, on exclut absolument tout Mal. On dit que dans le paradis il y a ni mort, ni peine, ni maladie, que jamais ne s'éloigne ni ne s'épuise la nourriture qu'il dispense (56:19)[171]. Lors donc que le séjour de béatitude est à ce degré d'éloignement de toute contradiction, et comme cela même est le don que le premier Être infuse en son Suivant, à plus forte raison faut-il que l'être essentiel du premier Être instauré par l'unité du Principe, soit encore plus éloigné de tout Mal et de toute opposition de contraires. Comprends.

162. Comparer *Khuân*, chapitre LXII, pp. 156-159, qui paraphrase avec plus ou moins de bonheur. Le chapitre prend une grande importance, en premier lieu du fait que les hérésiographes «orthodoxes» (Baghdâdi, par exemple) accusent volontiers l'Ismaélisme de professer purement et simplement le dualisme mazdéen, cela parce que les hérésiographes (de bonne foi ou non, mais sans rien y comprendre) confondent les deux Principes antagonistes primordiaux avec la dyade *'Aql-Nafs* qui est au principe de la cosmogonie ismaélienne (cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, citée ci-dessus note 13, pp.119 ss.). En second lieu, nos théosophes étaient préoccupés de n'admettre l'éclosion du Mal ni à partir d'un principe séparé, ni à partir du Principe suprême; c'est ainsi qu'ils furent conduits à un schéma d'aspect zervanite, mais dans lequel le point de départ de la dramaturgie du zervânisme subit un décalage caractéristique; cf. ci-dessous note 169.

163. La phrase est corrompue dans notre texte. *Khuân*, p.156, est très clair:

و بهری یزدان و اهرمن گویند

164. L'imputation est malheureuse, parce qu'elle retombe non point du tout sur le dualisme zoroastrien, mais sur le zervânisme.

165. Ici une courte glose: «C'est-à-dire lors de l'apparition de l'Imâm de la résurrection (*Qâ'im al Qiyâmat*).» La glose identifie donc la figure centrale de l'eschatologie mazdéenne et celle de l'eschatologie shî'ite. Comme le passage d'Abû Ya'qûb n'est pas particulièrement laudatif, le souci de cette identification est éloquent. En fait, ce souci n'a rien d'insolite du point de vue du shî'isme. Les livres consacrés à l'Imam caché, se plaisent en général à faire converger sur sa personne les prophéties de la Bible et celles du zoroastrisme (cf. notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Corrêa, 1960, pp. 120-124). La glose énonce cependant une petite réserve, admettant que d'autres aient pu avoir une autre intention.

166. Une réserve ici opportune, en tout cas, sera de marquer que l'eschatologie mazdéenne

s'accomplit par un *vicharishn*, une séparation des éléments de Lumière et des éléments de Ténèbres qui retenaient captifs les premiers, c'est-à-dire non point tant par un anéantissement des Contre-puissances de Ténèbres que par leur refoulement dans l'abime dont elles surgirent. Du coup, cela fait tomber l'objection d'Abû Ya'qûb, faisant valoir qu'une chose prééternelle ne peut être anéantie.

167. De même dans l'échelonnement des mondes et des degrés d'être, chaque degré inférieur est comme l'Enfer par rapport à celui qui est supérieur, bien qu'il soit comme le paradis par rapport au degré inférieur, cf. Nasiroddin Tûsi, *Tasawworât*, édit. W. Ivanow, p.45 du texte persan, et notre étude *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* (Eranos-Jahrbuch XX), Zurich 1952, p.212.

168. C'est par un acte de contemplation de l'Intelligence qu'émane d'elle son «Suivant» (*Tâli*, l'Ame). Dans l'avicennisme également, c'est par l'acte d'une triple contemplation que chacune des Intelligences produit l'Intelligence qui la suit, son Ciel et son Ame. Nous nous proposons de comparer plus en détail ailleurs la théorie avicennienne des Intelligences et celle de la théosophie ismaélienne, notamment chez Hamid Kermâni.

169. L'analyse aboutit donc à faire éclore le Mal à partir d'un être du Plérôme suprême dont néanmoins le Bien constitue foncièrement l'essence; l'ombre éclot d'un être de lumière en raison du processus descendant que suit nécessairement l'émanation de l'être. Il est remarquable que dans la doctrine des Zervânites que décrit Shahrastâni, Zervân n'est plus le Principe suprême mais l'un des Anges du plérôme (comparer alors le «drame dans le ciel» évoqué ici dans le second traité, §§ 10 ss.); et chez les Gayomartiens, l'Ange Zervân devient Ohrmazd lui-même (Yazdân). La cosmogonie des deux écoles, telle que la résume Shahrastâni, offre plus et mieux qu'une simple ressemblance avec la cosmogonie ismaélienne, et il est frappant de constater cette persistance du schéma zervânite, au prix d'une altération dramaturgique radicale, reculant de plusieurs plans l'apparition de l'Antagoniste. Nous avons insisté sur ce point dans notre étude sur *Le Temps cyclique* (citée ci-dessus, note 167) p.172, et comptons y revenir ailleurs.

170. Corr. p.63, ligne 9, après le mot جوهرية ajouter le mot الاحلاق

171. Cette référence qorânique a malheureusement été omise en note de notre texte.

21. Sur la signification secrète du paradis et de l'enfer

(28e Source, §§ 131-134)

131. Le Paradis et l'Enfer (le «Feu»)[172] sont deux mots impliquant deux significations cachées, l'une concernant les bienheureux, l'autre les réprouvés. Considérons dans chacun de ces deux termes ce qu'il implique dans sa signification. Nous constatons que le mot arabe *jannât* recouvre le terme persan *bostân*, un *jardin* paré d'arbres fruitiers, de plantes odoriférantes et de courants d'eau vive, tel que les sens y trouvent quiétude, repos et douceur. Eh bien! de même les hautes connaissances et les dons infusés par l'Intelligence et par l'Ame sont le jardin de la claire perception intérieure[173], jardin qui reçoit sa parure des *Notaqâ'* (prophètes), des *Asâs*, des Imâms et des *Lawâhiq*[174], par les hautes connaissances qui fusent de leur cœur et par leurs doctrines de sagesse exquises et désirables, dans lesquelles la Forme cachée (c'est-à-dire l'âme, l'homme intérieur)[175] trouve consolation, contentement, quiétude, familiarité et douceur. Toutefois les hautes connaissances dont le flux s'écoule ainsi, sont encore des connaissances mélangées à des mots et aux expressions du langage; il ne sera annoncé ce qu'elles sont en elles-mêmes (en leur «ipséité», c'est-à-dire en leur réalité ésotérique), qu'une fois venu le temps qui a été prédéterminé pour ce dévoilement[176]. Lorsque les temps seront accomplis, et que ces hautes connaissances seront fixées en leur ipséité (c'est-à-dire en leur état de connaissances pures), ayant rejeté la pesanteur des mots et du langage, elles se présenteront avec la plus belle des formes et au rang le plus sublime, comme «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est encore monté au cœur d'aucun homme.»

132. Il en est d'elles comme des nourritures par lesquelles subsiste la vie organique dans les corps, car ces hautes connaissances détiennent aussi une vie[177]. Toutefois la vie en elles est cachée sous leur écorce et leur enveloppe de protection. Mais lorsqu'elles sont établies en leur ipséité pure et ont rejeté leur élément inférieur, elles se présentent sous la plus belle des formes et la plus noble condition. Le corps ne trouve jamais fastidieuse cette vie organique qui est en lui, et n'a pas à se fatiguer pour la retenir. En revanche, avant qu'ils n'aient rejeté leur partie inférieure, le corps répugne à prendre les aliments, et

de toutes façons il lui faut prendre de la peine pour s'assimiler la nourriture. Semblablement l'âme éprouve de la peine pour mettre en œuvre les hautes connaissances qui fusent des prophètes *(Notaqâ')*, mélangées avec les mots et les expressions du langage; elle éprouve fatigue et épuisement pour se les assimiler. Mais lorsqu'elle en a rejeté l'écorce, elles révèlent leur qualité extrêmement subtile et l'âme est elle-même fort loin de l'ennui, de la peine et de la fatigue.

133. Quant au Feu, il est employé à assurer l'entretien de la vie et la cuisson des matières crues. Toutefois, il ruine les formes naturelles des corps et les fait si bien disparaître que tu ne perçois plus aucune forme de ce qui en avait une. De même les religions positives apportées par les prophètes, à l'état dépouillé de connaissances théosophiques, ont pour fin le bon ordre extérieur du monde naturel et le maintien d'un état normal entre les personnes physiques. Toutefois l'approche de leur feu et leur mise en œuvre ravagent la Forme subtile (c'est-à-dire l'âme, l'homme intérieur) en faisant se produire le doute et la confusion. Toutefois encore, quand elles se montrent en leur ipséité même (c'est-à-dire telles qu'elles sont en leur réalité ésotérique), tu juges de celle-ci, dans l'extrême souffrance tourmentant les âmes qui en sont éprises, comme étant «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est encore monté au cœur d'aucun homme.»

134. Il en va (de l'exotérique de la religion) comme du poison qui tue. Celui-ci, la Nature le produit pour aider à la santé des hommes à certains moments déterminés qui en requièrent l'usage. Mais, si quelqu'un en prolonge l'usage, le poison détruit en lui la vie et il cesse de pouvoir jouir de ce monde sensible[78]. Il est vrai que le Feu (l'«enfer») existe partout, aucun lieu n'en est vide, tandis que le «jardin» (le «paradis») n'existe pas en n'importe quel lieu, mais dans un lieu déterminé à l'exclusion d'un autre. Et partout où existe le «jardin», il y a un veilleur commis à sa garde, qui ne permet pas à n'importe qui d'y entrer. Mais le Feu, lui, est bien apparent, incandescent, se proposant à chacun. De même, les religions légalitaires avec leurs contraintes existent partout; aucun peuple d'entre les peuples n'en est exempt, tandis que les hautes connaissances (c'est-à-dire le *ta'wîl* de l'ésotérique), réservées à un petit nombre, nul ne peut y accéder qu'avec la permission du guide, l'initiateur, celui qui en a la garde. Mais la religion littérale, elle, est bien visible, incandescente, à découvert et sans voile, se proposant à quiconque cherche. Alors comprends!

172. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LVI, pp. 142-144. Le chapitre prend toute son importance du fait que la Loi et la religion légalitaire exotérique y sont présentées comme l'Enfer des hommes, Enfer par lequel il leur est nécessaire de passer, tandis que la *da'wat*, la religion du sens spirituel, est le paradis, du moins le paradis en puissance, auquel l'ismaélisme convie les âmes choisies.

173. *Tamyîz*, littéralement «distinguer, descriminer, juger», mais ici avec quelque chose de plus précis et technique (cf. encore ci-dessous § 145). *Khwân*, p.142, dit bien چشم بصيرت (cf. *Chashm-e malakûtî*, chez les Shaykhis), l'organe de la perception intérieure, le sens du suprasensible. De même, *Khwân* parle du *bostân-e nafs-e sokhan-gûy* (le jardin de l'âme pensante), et rappelle que dans le chapitre précédent (*Khwân*, chapitre LV, pp. 140-142=27e Source), il a été montré que récompense et châtiment consistent dans la connaissance même, qui est gnose, ou dans sa privation, non pas dans la jouissance ou le tourment sensible. Tous les termes du paragraphe sont à peser: *'olûm*, ce ne sont pas ici les connaissances en général, mais les «hautes connaissances». *Khwân* traduit par *'ilm-e ilâhî*, la «théosophie», un auteur ismaélien ayant essentiellement en vue la théosophie ésotérique, le degré de connaissance atteint par les exhaussements du *ta'wîl*.

174. Pour ces désignations des rangs de la hiérarchie ismaélienne, cf. ci-dessus note 95.

175. Ici une petite glose précise, ou plutôt rappelle, qu'il s'agit de la Forme humaine intérieure, c'est-à-dire du cœur de l'homme, bref de l'organisme subtil qui est le sujet de la naissance spirituelle, cf. ci-dessus note 21.

176. Autrement dit, l'ésotérique qui est en soi-même l'ineffable (pour le moment notre *ta'wîl* en est encore réduit à l'énoncer avec des mots) ne sera révélé qu'avec l'avènement du *Qâ'im* (cf. ci-dessous, 31e Source, § 145). On relèvera que dans la brève glose annexée à ce passage, c'est ce *Kashf al-Haqâ'iq*, comme manifestation eschatologique des pures essences éternelles, qui est considéré comme annoncé dans la phrase célèbre qu'Abû Ya'qûb introduit ici à deux reprises, pour clore les §§ 131 et 133, verset paulinien (provenant de l'Apocalypse d'Élie) que tous les soufis ont répété à leur tour.

177. Ou bien «sont une vie pour l'âme.»

178. *Khwân*, p.143: «De même, si quelqu'un fait un usage continu des similitudes de la Loi religieuse sans connaître la vérité spirituelle du *ta'wîl*, c'est la vie de son âme qui finit par être détruite.» Autrement dit: aucune vie spirituelle ne résiste à l'Enfer de la lettre et du littéralisme légalitaire. Dans la suite du paragraphe, tenir compte de l'ambiguïté voulue: quand le texte porte «Feu naturel et jardin», il faut lire simultanément «Enfer de la Loi et paradis de la théosophie ésotérique.» Il y a là sur le vif un exemple de *ta'wîl* fondamental: le texte est écrit sur deux «portées», il faut le déchiffrer avec deux clefs.

22. Sur la manière dont les bienheureux se différencient en précellence

(29e Source, §§ 135-137)

135. La différenciation en précellence chez les bienheureux[119] est toute différente, quant à l'atteinte de leurs trésors, de celle qui règne en ce monde. C'est qu'en effet la différenciation en précellence chez les gens de ce monde est extérieure et apparente, non pas intérieure et secrète. Celui qui possède une part modique, porte envie à celui qui possède une part plus abondante. Il regarde comme méprisable sa propre part, en la comparant au lot supérieur qu'a obtenu celui qui est devant lui, et il médite en lui-même le moyen d'atteindre au rang de ce dernier, si bien que toute douceur s'évanouit en lui, et en jouir encore lui semblerait un avilissement. En revanche, la récompense impartie dans l'autre monde, c'est quelque chose de secret, non pas quelque chose d'extérieur. Celui qui possède une part modique n'a pas connaissance de la situation de celui qui possède une part abondante, ou même il lui arrive souvent de penser que sa récompense a atteint un tel maximum qu'il n'est pas possible d'en imaginer un accroissement. Quant à celui qui détient une récompense majeure, son rang englobe la situation où se trouve le détenteur d'une part modique, si bien qu'il y a là même un surcroît dont Dieu comble les bienheureux.

136. Tu peux constater qu'il existe un vestige de cela en ce monde, chez les hommes de science. Il y a en effet parmi eux, ici-bas, une différenciation quant à la connaissance. Il en est certains parmi eux qui ont compris un petit quelque chose à la science et à la philosophie, et ils se considèrent eux-mêmes comme dignes d'envie. Quant à celui qui a atteint une connaissance supérieure, son rang englobe celui du savant à la petite science, puisqu'il connait fort bien celle-ci, si bien qu'il a conscience de la précellence de sa propre connaissance sur quiconque lui est inférieur.

137. La différenciation en précellence chez les bienheureux présente encore un autre aspect. C'est que la récompense qui atteint les âmes atteint chacune respectivement en fonction de son désir. Or, le désir des âmes est lui-même en fonction de l'état de pureté et de subtilité qui règne dans leur être foncier. Plus un être est pur et subtil dans le fond de son âme, plus élevé et plus noble est son désir d'atteindre à la connaissance des choses

suprasensibles; inversement, plus un être est impur et dense dans le fond de son âme, plus faible et misérable est son désir d'atteindre à la connaissance des choses suprasensibles. Ainsi que Dieu le dit: «Il y a dans le paradis ce que désirent les âmes, ce qui réjouit les yeux, et vous y serez éternellement à demeure» (43:71).

179. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXIII, pp. 159-160.

23. Sur la signification secrète de la «shahâdat»

(30ᵉ Source, §§ 138-142)

138. Concernant le propos du Prophète[180] déclarant que (l'énoncé de la *shahâdat*): «Point de dieu hormis Dieu» est la clef du paradis, il y a ceci: le paradis, c'est la Parole de Dieu par laquelle Il a instauré initialement les choses qui sont des choses ayant existence dans le paradis[181]. La Parole instauratrice n'existe à l'état pur en aucune chose, parce que cette Parole est instauration absolue de la chose, non pas sa création à partir de quelque chose. Si elle existait à l'état pur en une chose quelconque[181a], il serait possible que cette même chose fût instauration absolue ne procédant point d'autre chose. En fait cette précellence n'existe en aucune chose; cette précellence ne peut être assumée que par sa Parole, car elle est «paradis» au sens vrai.

139. Les quatre mots ou paroles à considérer dans la *shahâdat*, lesquels en sont les mots-clefs, ce sont les quatre Prototypes[181b]: les deux Prototypes spirituels (*aslâni, Sâbiq* et *Tâlî*, l'Intelligence et l'Ame), et les deux fondements (ou *Prototypes*) sur terre (*asâsâni*, le prophète et son premier Imâm). Le *Sâbiq* (ou premier Être) est la clef de toutes les existences de l'univers spirituel aussi bien que de l'univers matériel, puisque chaque être, aussi bien

que l'ensemble totalisé par le premier Être dans sa propre ipséité, existe du fait que le Principe l'ait instauré en lui. Ce qui veut dire que *Sâbiq* est le mot-clef par lequel s'ouvre la totalité des existences. Le *Tâlî* (le second Être, l'Ame) est la clef de l'ensemble des choses possédant harmonie et structure, en fonction de leur propre participation à la Parole instauratrice, puisque l'on ne peut se représenter qu'il y ait des choses possédant harmonie et structure, à moins qu'elles n'aient pris forme dans les âmes immatérielles avant de faire leur apparition ainsi harmonieuses et bien coordonnées. Ce qui veut dire que c'est par le *Tâlî* (l'Ame) que s'ouvre la totalité des choses bien composées et bien ordonnées.

140. Le *Nâtiq* (l'Énonciateur, prophète) est la clef de tous les termes énonçables par lesquels s'expriment les perfections de l'Intelligence[182] ainsi que les compositions opérées par l'Ame, et par lesquels se notifient[182a] les formes des choses en devenir qui sont dessinées dans le Ciel. *Nâtiq* est le mot-clef par lequel s'ouvre l'ensemble des régimes institués pas les Lois religieuses. Le Fondement (*Asâs*, ou premier Imâm d'une période) est la clef de tout ce à quoi «sont reconduites»[183] les existences produites par l'Intelligence, les compositions opérées par l'Ame, les régimes établis par les prophètes[184]. Il est celui qui met chaque chose à sa place. Bref, c'est par lui, je veux dire par l'Imâm fondamental *(Asâs)* comme mot-clef, que s'ouvre tout l'ensemble des herméneutiques théosophiques.

141. Maintenant, le mot *lâ* de la *shahâdat* est la dent (de la clef du paradis)[185] correspondant au *Asâs* (le premier Imâm après le *Nâtiq*, ou prototype de l'Imâmat). Le mot est formé de deux lettres qui sont la moitié du mot *Allh*, lequel est la dent de la clef correspondant au *Sâbiq*, le mot *Allh* comportant quatre lettres. En outre, *lâ* est le mot qui sert à nier, tandis que *Allh* est le mot de l'affirmation (par lequel le premier Être affirme son Principe). Par là nous est donné à comprendre que le *Asâs* est celui qui fait connaître la moitié de ce qui du premier Être *(Sâbiq)* fuse dans le prophète *(Nâtiq)*[186]. De son côté le *Nâtiq* est celui qui fait connaître l'exotérique par rapport à la vérité ésotérique, la religion littérale par rapport à l'herméneutique spirituelle[187]. Il est celui qui est dans la nécessité de nier et d'exclure du *tawhîd* toutes les ambivalences.

Le *Sâbiq* (l'Intelligence) ne divise pas en deux ce que le Principe manifeste en lui, mais lui donne issue à l'état de perfection intégrale. C'est pourquoi le mot-clef qui lui correspond, comporte quatre lettres, parce que la tétrade

est le plus parfait des nombres, et parce que le premier Être affirme et pose le Créateur en reconnaissant la divinité (le mot *Allh* étant le mot de cette affirmation, comme il a été dit ci-dessus).

Ilh (ilâh) est la dent de la clef correspondant au *Nâtiq*, parce que le prophète-énonciateur est le substitut du premier Être dans le monde corporel. Mais dans le mot *Ilh* il manque une lettre du mot *Allh*; il manque un *lâm*. Par là nous est donné à comprendre que le *Nâtiq* ne reçoit pas la plénitude intégrale, comme la reçoit le *Sâbiq*. Il est investi de trois fonctions (symbolisées par les trois lettres du mot *Ilh*): message prophétique, investiture de son héritier spirituel immédiat, imâmat[188].

Illâ est la dent de la clef correspondant au *Tâlî* (l'Ame, le second Être). Le mot *illâ* est la particule de l'exceptation. Par là nous est donné à comprendre que le *Tâlî* est semblable au *Sâbiq* quant à l'acte de manifester les existences corporelles; il ne l'est pas en ce qui concerne les existences spirituelles.

142. Lorsque tu rassembles ces quatre mots-clefs qui nous réfèrent aux quatre Prototypes, voici que s'ouvre pour toi, à partir du Principe, la totalité des choses[189]. Mais la clef n'ouvre pas la porte à elle toute seule. Il est nécessaire qu'il y ait quelqu'un qui accomplisse l'acte d'ouvrir la porte. De même, il n'est au pouvoir de personne d'arriver par soi-même à connaître le rang respectif des quatre Prototypes qui constituent la clef de la Parole instauratrice du Principe[190]; il faut quelqu'un qui ouvre et qui guide, un Perfecteur *motimm* ou un Affilié (*lâhiq*), ou une Aile (*janâh*)[191].

En outre, si la clef est ébréchée, ne serait-ce que pour avoir perdu une seule de ses dents, celui qui est chargé de l'ouvrir n'est plus en mesure d'ouvrir la porte. De même, si jamais celui qui est ici chargé d'ouvrir, le guide, nie et rejette un seul rang d'entre les quatre Prototypes, *Sâbiq* et *Tâlî*, *Nâtiq* et *Asâs*, il ne lui est plus possible d'ouvrir au chercheur aucune des hautes doctrines de sa religion. Si malgré sa dénégation il entreprend de l'ouvrir, il s'épuise, et ses efforts redoublés pour ouvrir ne font qu'aggraver et la difficulté et la clôture. De même, lorsque le possesseur d'une clef dont est tombé un éclat, se propose d'ouvrir la porte avec cette clef, il va à l'échec et ne fait que se fatiguer en vain; pire encore, souvent il fausse la serrure à force de l'ébranler. C'est en raison de cette signification secrète que le Prophète a déclaré: «*Lâ ilâha illâ Allâh* est la clef du paradis.»

180. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXXXVII, pp. 206-208, intitulé: «Sur ce propos (du Prophète) que la *shahâdat* est la clef du paradis». L'éditeur, M.Y. al-Khashshâb, réfère à un autre ouvrage de Nâsir-e Khosraw, le *Wajh-e Dîn*, chap. XI (je ne crois pas que *credo* soit une traduction heureuse de *shahâdat*; il s'agit d'un témoignage, d'une attestation par un témoin, et c'est tout autre chose). Le présent chapitre d'Abû Ya'qûb peut en être considéré comme la source.

181. C'est-à-dire le *'âlam al-Amr*, auquel s'adresse l'impératif *Esto*, non pas le *'âlam al-khalq*; cf. ci-dessus la 5e Source et les notes 92-94.

181a. Corr. p.71 ligne 1, bien entendu lire الاشياء

181b. Corr. p.71, ligne 5, lire الاربعة

182. Glose: «Par lui sont énoncées les précellences de la première Intelligence, puisque tout ce qu'il y a dans le *Nâtiq* a son origine et principe dans le premier Être.»

182a. Corr. p.71, ligne 12, lire المخبرة

183. Il convient de se rappeler ici l'étymologie du mot *ta'wîl*: c'est *reconduire, faire revenir* une chose à sa source. Ce faisant, le *ta'wîl* opère simultanément la transmutation des choses en symboles; c'est pourquoi nous avons déjà dit ci-dessus, p.27, qu'il nous était impossible de nous rallier à une conception qui en ferait une «désymbolisation». Il est à craindre que l'on confonde là, comme si souvent, symbole et allégorie (sur le *ta'wîl*, cf. principalement notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, pp. 32 ss., et notre introduction au *Jasmin des Fidèles d'amour* de Rûzbehân Baqlî de Shirâz, pp.59 ss.). Le *ta'wîl* est herméneutique des symboles; c'est par lui et pour lui qu'il existe des symboles; pour le littéraliste qui refuse le *ta'wîl*, rien n'est symbole. Et le *ta'wîl*, comme il est dit ici, est le ministère de l'Imâm, ou a sa source dans l'Imâmat. Le troisième traité de la présente trilogie offre un exemple de son universalité; il ne s'agit plus seulement du *ta'wîl* du Qorân et des *Akhbâr*, mais d'un poème mystique persan. Certes, la *haqîqat* ne se révèle pas en son *houîyat* avant l'avènement du *Qâ'im* (cf. ci-dessus § 131 et note 176); il doit se servir encore de mots, et c'est bien pourquoi justement, s'il déchiffre les symbles toujours de nouveau, il ne «désymbolise» pas. Il opère plutôt un symbolisme au second degré. Les derniers mots du paragraphe, *ta'wîlât 'ilmîya*, doivent être entendus dans l'acception forte du mot *'ilm*: ce sont les herméneutiques gnostiques ou théosophiques.

184. Régimes qualifiés de *nâtiqîya*, parce qu'ils sont institués respectivement par un *Nâtiq*. De même, au début du paragraphe, la traduction s'efforce de sauvegarder le rapport entre les termes qualifiés de *mantiqîya*, parce qu'ils sont employés pour le *Nâtiq*, et par lesquels (cf. ci-dessus note 182) s'expriment les perfections de l'Intelligence. Ce n'est pas simplement le discours logique, mais le logos prophétique.

185. Le texte de *Khwân* qui suit ici de très près le texte d'Abû Ya'qub, préfère, dans chacun des quatre cas, le terme persan دندانهٔ کلید dent de la clef; il semble préférable de suivre cette précision qui fait ressortir la cohérence d'ensemble du symbolisme de la «clef du paradis». Les quatre mots de la *shahâdat*, symbolisant les quatre Prototypes, sont respectivement chacun une dent de cette clef.

186. *Glose*: «Le *Asâs* révèle le *ta'wîl*, c'est-à-dire la moitié de ce qu'il y a dans le *Nâtiq*

l'intégralité comprenant le *ta'wîl* et le *tanzîl*.»

187. Autrement dit l'on a ici une analogie de rapports fondamentale: le *zâhir* est à la *haqîqat* comme la *sharî'at* est au *ta'wîl*. Ou encore: le *ta'wîl* du *zâhir* est la *haqîqat* de la *sharî'at*, et réciproquement. Comme la remarque de la glose précédente, ceci s'accorde aussi bien avec la prophétologie et l'imâmologie du shî'isme duodécimain: le prophète cumule en sa personne *nobowwat* et *walâyat*, mais il n'est missionné que pour révéler la *sharî'at*, le *zâhir*, la religion positive, rien de plus.

188. Comme on l'a rappelé dans la note précédente, le prophète envoyé (*morsal*) cumule en sa personne la *nobowwat* et la *risâlat*, la *walâyat* et l'*imâmat*. Mais *nobowwat* et *imâmat* se scindent en deux personnes: le *Nâtiq* et l'Imam. En outre la théosophie ismaélienne distingue l'imâmat en la personne du *Asâs* (premier Imâm d'une période, fondement ou prototype de l'Imamat, Imâm fondamental) et en la personne des Imâms ses successeurs, exemplifications d'un Imâm unique et éternel. En récapitulation du paragraphe, les quatre mots-clefs se présentent avec le symbolisme suivant. *Lâ*: l'Imam; *Ilâha*: le prophète; *illâ*: l'Ame; *Allâh*: l'Intelligence. C'est cette structure qui permettra plus loin (32e Source) à Abû Ya'qûb d'homologuer le symbole de la Croix chrétienne à l'Attestation de la foi islamique comprise en sa signification ésotérique, c'est-à-dire méditée comme typifiant dans chacun de ses mots les quatre Prototypes.

189. *Khwân*, p.208: «S'ouvrent toutes les portes de la Parole de Dieu (*Kalimat-e Izad*)». Glose: «C'est-à-dire s'ouvre pour toi la totalité des choses, parce que dans cette *Kalimat* (c'est-à-dire la *shahâdat*) il y a la totalité: le monde spirituel et le monde corporel, *'Aql* et *Tâlî*, *Nâtiq* et *Asâs*, l'harmonie et la composition, comme le mentionne l'auteur.»

190. C'est-à-dire que les quatre Prototypes sont la clef du paradis, puisqu'il a été dit au début que le paradis c'est cette Parole instauratrice.

191. *Khwân*, p.208, porte: «Un Imâm, un *Hojjat* ou un *Dâ'î*.» Sur les dénominations de *Motimm*, *Lâhiq*, *Janâh*, cf. ci-dessus, note 35. Il importe de bien observer que, s'il y a besoin d'un guide, c'est qu'il ne s'agit pas ici de données philosophiques que l'on puisse déduire par voie de déduction rationnelle. Le *ta'wîl* ouvre des issues imprévisibles à la logique des concepts. Ce n'est pas une dialectique, mais une herméneutique, une initiation aux symboles; c'est pourquoi il faut un initiateur, et c'est pourquoi aussi les critiques d'al-Ghazâlî restent inopérantes. C'est ce qu'a fort bien discerné le Ve dâ'î yéménite, Sayyid-nâ 'Alî ibn Mohammad b. al-Walîd (ob. 612/1215) dans son *Dâmigh al-bâtil*, monumentale réponse au *Mostazhirî* de Ghazâlî.

24. Sur la signification secrète de la Croix chrétienne

(31e *Source*, §§ *143 - 146*)

143. La croix est un nom pour la pièce de bois sur laquelle est crucifié un homme [192], là où tout le monde peut le voir. Ce qui est attaché à la croix, c'est le corps mort. Or, Jésus annonça à son peuple que lorsque l'Imâm de la Résurrection (*Sâhib al - Qiyâmat*), dont il était lui-même le symbole, mettrait à découvert et sans voile les vérités ésotériques cachées sous l'édifice des religions positives, dont la charpente est faite de vérités ésotériques, les hommes les reconnaîtraient et ne pourraient les nier. De même, lorsque les gens voient tous ensemble un crucifié, ils en ont désormais connaissance et sont informés de sa forme visible, même si la plupart d'entre eux en étaient jusque-là ignorants. C'est en raison de ce sens ésotérique que le jour du Résurrecteur est appelé le « jour du Dévoilement » [193], de même qu'un verset qorânique parle du « jour où l'on relèvera la robe sur une jambe et où les hommes seront appelés à l'adoration » (68 : 42)[194]. Alors le crucifié est mis à découvert, même si auparavant il était dissimulé sous un voile [195].

144. L'autre indication est celle-ci : Jésus annonça à son peuple qu'il sera facile à l'Imâm de la Résurrection et à ses compagnons[196] de faire sortir de chaque chose son sens spirituel, même s'il devait s'agir d'une religion dont on n'aurait pas supposé qu'elle impliquât l'herméneutique d'un sens spirituel, de même que tous les rangs de la hiérarchie ésotérique (*hodûd*) sont rassemblés dans ce morceau de bois mort[197].

145. C'est qu'en effet il est rapporté dans certain des *Akhbâr* qu'en la Nuit du Destin la lumière effuse[198]. Alors, voici que les murs, les arbres, tous les corps inanimés, adorent cette lumière. C'est là une représentation symbolique de la puissance de l'Imâm de la Résurrection (*Qâ'im*) et de ses compagnons, de leur capacité de faire éclore le sens spirituel de chaque chose, en interrogeant les choses suivant leur inspiration innée, grâce à la claire perception[199] et au génie inventif dont sont douées leurs intelligences [200].

146. La pièce de bois sur laquelle Jésus fut crucifié, ce sont d'autres que les siens qui la fournirent, et ce sont ces autres qui l'y crucifièrent à découvert et exotériquement. Par là nous est donné à comprendre que l'herméneutique ésotérique que dévoilent l'Imâm résurrecteur et ses compagnons, procède à partir des religions positives instituées par des Envoyés qui furent antérieurs à l'Imâm de la Résurrection[201]. Alors la Croix devient un signe théophanique (*âyat*) évident, éclatant, pour tous les rangs de la hiérarchie initiatique (*hodûd*). La vénérer est

une obligation qui leur incombe, de la même façon qu'il leur incombe de vénérer la *shahâdat*[202].

192. Nous avons eu occasion déjà de developper le thème du présent chapitre dans un article de la revue *La Table Ronde* (Paris, février 1958). Cf. également notre étude, *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos - Jahrbuch XXIII, 1955) , pp. 175 ss., 191 ss.

193. Glose sur les mots du verset « le jour où l'on relèvera la robe sur une jambe ». «C'est une désignation métaphorique de la Manifestation du *ta'wîl* », c'est-à-dire de la Manifestation du sens ésotérique (les *haqâ'iq*) des Révélations, car c'est cela essentiellement la Résurrection ; cf. entre autres, Abû Ishaq Qohistâni, *Haft Bâb*, édit. W. Ivanow, pp. 13 - 14 du texte persan.

194. Glose sur le même verset (68 : 42) : « C'est-à-dire le jour où les hommes seront appelés à s'incliner et à accueillir le *ta'wîl* que personne alors ne pourra refuser». Il ne pourra plus y avoir de littéralistes autoritaires, ni de dogmaticiens exotériques, ni d'Islam légalitaire; c'est cette attente impérieuse qui s'exprima (on pourrait dire explosa prématurément) dans la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, le 8 août 1164.

195. *Mastûr* : voilé. Le jour du Dévoilement ou de la Résurrection marquera la transition du présent cycle d'occultation (*dawr al - satr*) au futur cycle d'épiphanie (*dawr al-kashf*), où la condition humaine sera métamorphosée, cf. *Epiphanie divine* (étude citée ci - dessus note 192) pp. 164ss. Comme le montre toute la contexture du présent chapitre, le crucifié à découvert et sans voile, visible de tous, est cependant encore de l'exotérique : le *ta'wîl* est offert à tous, mais est refusé du grand nombre, et la lettre reste la lettre. Le sens en est caché sous un voile jusqu'au *yawm al-kashf*, où personne ne pourra le refuser. Jusque-là l'initiation ismaélienne en détient le secret. Ce secret esquisse entre l'exotérique et l'ésotérique de la Croix une distinction qui, si elle n'en dérive, est semblable à celle qui est enseignée par les *Actes de Jean*, distinction entre la Croix de bois du Calvaire (sur laquelle les Juifs s'imaginent avoir crucifié Jésus) et la Croix de Lumière (cf. *Epiphanie divine*, pp. 142 ss., 191 ss.). Le rapport est analogue à celui qui, ici même, situe Jésus à l'égard de l'Imâm de la Résurrection dont il est le symbole, car c'est bien celui-ci que Jésus a annoncé, suivant l'exégèse ismaélienne de l'Evangile de Jean et du mystère du Paraclet. Double *leitmotiv* du chapitre : le rapport de Jésus au dernier Imâm comme Paraclet annoncé, et comme rapport dans lequel éclôt le sens ésotérique de la Croix.

196. *Kholafâ* : ses «représentants» ou ses successeurs. On a rappelé ailleurs le parallélisme entre le motif des compagnons de l'Imâm caché et le motif des compagnons du Saoshyant dans le zoroastrisme (cf. notre ouvrage *Terre céleste*, Paris 1961, index s.v.) . Le début du paragraphe insiste encore sur l'annonce par Christ de l'Imâm résurrecteur (allusion à Jean 15 : 26) : le Paraclet que le Père vous enverra en mon nom vous enseignera toutes choses. Cet enseignement, c'est le *ta'wîl*, le sens caché de toutes les Révélations antérieures, de toutes les religions prophétiques. Il importe de relever comment cette idée paraclétique, projetée à l'horizon eschatologique en la personne du dernier Imâm, associe la gnose ismaélienne, voire la gnose shî'ite en général, à un christianisme de Spi-

est constituée de deux pièces de bois : l'une qui est affermie (affirmative) par soi-même, l'autre qui n'a d'affermissement (d'affirmation) que par l'affermissement de la première. En outre, la *shahâdat* est composée de quatre mots. De même la Croix a quatre branches. Il y a la branche qui est affermie dans le sol : elle est l'homologue de celui qui est la base de l'herméneutique spirituelle (*sâhib al-ta'wîl*, l'Imâm), et sur qui s'appuient les âmes des chercheurs. Il y a la branche qui lui correspond dans le sens de la hauteur, en l'air : elle est l'homologue de celui qui dispense l'énergie spirituelle (*sâhib al-ta'yîd*, le premier Être, le *Confortator*) et sur qui reposent les âmes de ceux qu'il assiste (*al-mo'ayyadûn*, les *confortati*). Les deux autres branches au milieu, du côté gauche et du côté droit, correspondent respectivement au *Tâlî* (l'Ame, le second Être) et au *Nâtiq* (le prophète), dont l'un est celui qui compose (les structures naturelles, *sâhib al-tarkîb*) et dont l'autre est celui qui codifie (les Lois religieuses, *sâhib al-ta'lîf*), l'un faisant face à l'autre, tandis que la branche verticale, correspondant au premier Être (*sâbiq*), est ce qui fournit l'encre pour l'ensemble des lettres (de ces compositions et codifications)[204].

148. La *shahâdat* comporte sept syllabes; de même la Croix comporte quatre angles et trois extrémités (dans l'espace). Ces quatre angles et ces trois extrémités réfèrent aux sept *Atimmâ'* (Imâms)[205] de la période chrétienne (du cycle de la prophétie), de même que les sept syllabes dans la *shahâdat* réfèrent aux sept Imâms de la période de notre Prophète[206]. Chacune des quatre branches comporte trois dimensions[207], dont le produit donne le nombre douze; de même la *shahâdat* comporte douze lettres. Et de même que la structure de la *shahâdat* comporte trois lettres non répétées, de même la Croix est composée de surfaces, de lignes et d'angles. Les lignes correspondent à la lettre *alif*; les surfaces correspondent à la lettre *lâm*; les angles correspondent à la lettre *hâ*[208]. Enfin, de même que la *shahâdat* est parachevée lorsqu'elle est conjointe avec Mohammad, de même la Croix acquit sa noblesse après que l'on eut trouvé sur elle le prophète de cette période[209].

203. Pour la structure de la *shahâdat* dont Abû Ya'qûb montre ici l'homologie, l'isomorphisme, avec celle de la Croix chrétienne, comparer ci-dessus les 23e et 30e Sources, et la note 188.

204. Ces précisions indiquent déjà en gros la disposition du diagramme permettant de figurer l'homologie de la *shahâdat* et de la Croix. Précédemment (30e Source, § 141), l'auteur a déjà indiqué comment les quatre prototypes spirituels (deux «dans le ciel» et deux «sur terre») sont «chiffrés» respectivement par les quatre mots de la *shahâdat*. *Lâ*: L'Imâm; *ilâha*: le Nâtiq; *illâ*: le Tâlî, l'Ame;

le XIe Imâm, Hasan al-'Askari, invite sa tante à réciter sur l'Enfant qui vient de naître, et qui sera l'Imâm caché.

199. *Tamyîz*, cf. ci-dessus note 173.

200. Ici une glose confirme avec toute la précision désirable : «La Nuit du Destin est le symbole de Mawlânâ al-Qâ'im (cf. ci-dessus n.198 : le lever de l'aurore). Et ce qu'il faut entendre par les murs, les arbres, les corps inanimés, c'est l'ensemble des *hodûd* », c'est-à-dire de tous les rangs de la *da'wat* rassemblés mystiquement dans une Croix transfigurée en Croix de lumière par la révélation du *ta'wîl*. Que les pierres, les plantes, les inertes, se mettent à adorer cette lumière, cela signifie, nous dit Abû Ya'qûb, que chacun des compagnons du Qâ'im est capable de faire éclore le sens spirituel de toute chose.

201 Ce qui revient à dire qu'il est réservé à la théosophie ismaélienne,à la gnose shî'ite,de manifester le sens spirituel caché de la Croix chrétienne. De même que la Croix visible de tous (ci-dessus note 195), symbole central du christianisme (non pas dès les premiers siècles, il est vrai, mais Abû Ya'qûb vit au xe siècle), fut fournie par ceux de la période antérieure du cycle de la prophétie (les Juifs), de même elle fournit à son tour aux initiés de la période mohammadienne la matière du *ta'wîl*. Il ne s'agit pas d'une progression dialectique, mais d'une éclosion herméneutique. Le passage de l'état « à découvert » de la Croix exotérique, simple pièce de bois, à la Croix de lumière rassemblant les *hodûd* en la Nuit du Destin, est le passage du visible au caché, du *zâhir* au *bâtin*. Mais alors, au jour de l'épiphanie (*Yawm al-kashf*), c'est le caché qui devient l'apparent et le visible, tandis que l'ancien *zâhir* est occulté. Et c'est pourquoi la Croix chrétienne est la préfiguration de l'œuvre du Qâ'im.

202. Vient donc en récapitulation du chapitre une conclusion telle que l'histoire des religions n'en rencontre pas souvent de semblables, sinon précisément lorsqu'elle s'intéresse aux traditions ésotériques. On a rappelé ci-dessus l'interdépendance de l'idée paraclétique et de l'horizon eschatologique, cela même que la théosophie ismaélienne découvre dans le symbole de la Croix, transfigurée en la Nuit du Destin. C'est cet horizon eschatologique que Nâsir-e Khosraw définit en donnant au verset qorânique 82 : 19 ce sens : « Le jour où aucune âme ne commandera à une autre âme, ce jour-là l'ordre appartiendra à Dieu. » Il s'agit donc bien de l'attente du règne de l'Esprit : le contact entre Islam et Christianisme s'établit chez Abû Ya'qûb, sans polémique ni apologétique, à la lumière de l'événement paraclétique. D'où le chapitre suivant, 32e source.

25. Sur la concordance de la Croix chrétienne avec la « shahâdat » islamique

(32e *source*, §§ *147 - 148*)

147. La *shahâdat*[203] est fondée sur la négation et sur l'affirmation. Elle commence sous la forme négative, elle s'achève en forme d'affirmation. De même, la Croix

est constituée de deux pièces de bois : l'une qui est affermie (affirmative) par soi-même, l'autre qui n'a d'affermissement (d'affirmation) que par l'affermissement de la première. En outre, la *shahâdat* est composée de quatre mots. De même la Croix a quatre branches. Il y a la branche qui est affermie dans le sol : elle est l'homologue de celui qui est la base de l'herméneutique spirituelle (*sâhib al-ta'wîl*, l'Imâm), et sur qui s'appuient les âmes des chercheurs. Il y a la branche qui lui correspond dans le sens de la hauteur, en l'air : elle est l'homologue de celui qui dispense l'énergie spirituelle (*sâhib al-ta'yîd*, le premier Être, le *Confortator*) et sur qui reposent les âmes de ceux qu'il assiste (*al-mo'ayyadûn*, les *confortati*). Les deux autres branches au milieu, du côté gauche et du côté droit, correspondent respectivement au *Tâli* (l'Ame, le second Être) et au *Nâtiq* (le prophète), dont l'un est celui qui compose (les structures naturelles, *sâhib al-tarkîb*) et dont l'autre est celui qui codifie (les Lois religieuses, *sâhib al-ta'lîf*), l'un faisant face à l'autre, tandis que la branche verticale, correspondant au premier Être (*sâbiq*), est ce qui fournit l'encre pour l'ensemble des lettres (de ces compositions et codifications)[204].

148. La *shahâdat* comporte sept syllabes; de même la Croix comporte quatre angles et trois extrémités (dans l'espace). Ces quatre angles et ces trois extrémités réfèrent aux sept *Atimmâ'* (Imâms)[205] de la période chrétienne (du cycle de la prophétie), de même que les sept syllabes dans la *shahâdat* réfèrent aux sept Imâms de la période de notre Prophète[206]. Chacune des quatre branches comporte trois dimensions[207], dont le produit donne le nombre douze; de même la *shahâdat* comporte douze lettres. Et de même que la structure de la *shahâdat* comporte trois lettres non répétées, de même la Croix est composée de surfaces, de lignes et d'angles. Les lignes correspondent à la lettre *alif*; les surfaces correspondent à la lettre *lâm*; les angles correspondent à la lettre *hâ*[208]. Enfin, de même que la *shahâdat* est parachevée lorsqu'elle est conjointe avec Mohammad, de même la Croix acquit sa noblesse après que l'on eut trouvé sur elle le prophète de cette période[209].

203. Pour la structure de la *shahâdat* dont Abû Ya'qûb montre ici l'homologie, l'isomorphisme, avec celle de la Croix chrétienne, comparer ci-dessus les 23e et 30e Sources, et la note 188.

204. Ces précisions indiquent déjà en gros la disposition du diagramme permettant de figurer l'homologie de la *shahâdat* et de la Croix. Précédemment (30e Source, § 141), l'auteur a déjà indiqué comment les quatre prototypes spirituels (deux «dans le ciel» et deux «sur terre») sont «chiffrés» respectivement par les quatre mots de la *shahâdat*. *Lâ*: L'Imâm; *ilâha*: le Nâtiq; *illâ*: le Tâli, l'Ame;

Allâh : le Sâbiq. (l'Intelligence). On remarque alors que l'Imâm vient en correspondance avec le *Sâbiq* : il en est le *nâdir*. Cela infirmera't-il l'ordre de préséance fâtimide (où le *Nâtiq* correspond au *Sâbiq* et a préséance sur l'Imâm) , et remettrait-il en cause l'ordre de préséance des symboles *mîm, 'ayn, sîn* ? (cf. notre étude *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân*, Eranos-Jahrbuch XVIII, 1950) . Rien chez Abû Ya'qûb n'autorise à le penser, et il suffit de lire le diagramme en diagonale pour qu'il s'accorde avec l'ordre de préséance admis chez les auteurs de l'époque fâtimide.

205. Sur la première heptade d'Imâms désignés comme *Atimmâ*, cf. ci-dessus note 35.

206. Abû Ya'qûb, dans son *Kitâb al-Iftikhâr* (cf. W. Ivanow, *Guide*, p. 8, en note) constate que de même qu'il y a sept périodes de *Notaqâ* (le septième *Nâtiq* étant le dernier *Qâ'im*), de même le nombre des Imâms doit consister en périodes de sept, le septième étant toujours le plus éminent. Toute l'histoire sacrale ou spirituelle est ainsi construite sur le principe de l'*isomorphisme*. On en retrouve l'équivalent dans la théosophie du shî'isme duodécimain, avec cette différence que c'est le nombre douze qui rythme les périodes. Chaque prophète a eu ses douze Imâms (cf. notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* Eranos-Jahrbuch XXIX, 1961, chap. IV *in fine*). Même recherche de l'isomorphisme dans l'homologation des figures du cycle d'Initiation aux figures du cycle de Révélation, cf. notre étude sur *L'Imâm caché* (citée ci-dessus n. 196), pp.99 ss., et ci-dessous note 213.

207. Glose : « C'est-à-dire longueur, largeur, épaisseur.»

208. Pour tout ceci, cf. ce qui a été dit ci-dessus concernant la «balance des lettres», notes 41 et 53, notamment sur la réduction des lettres de l'alphabet arabe à des figures géométriques.

209. Pour rendre sensible visuellement cette concordance, Abû Ya'qûb avait conçu un diagramme. Malheureusement ici encore la place est restée en blanc dans notre manuscrit (*Khwân* n'est d'aucun secours, puisque, pour une raison ou une autre, Nâsir-e Khosraw a laissé tomber ce thème). La figure que nous avons proposée dans le texte. p. 76, est un simple schéma, esquissé d'après les indications d'Abû Ya'qûb. Il est probable que la figure devait être plus complexe et faire saisir ingénieusement la correspondance des ensembles de trois, quatre, sept et douze, analysés dans chaque symbole. On obtenait ainsi une sorte de *mandala*, permettant de méditer et de pénétrer, en suivant les lignes du dessin, l'isomorphisme de l'Attestation de la foi islamique et du symbole chrétien de la Croix. Si cette recherche ne surprend pas chez un ésotériste, elle n'en suggère pas moins quelque chose d'unique, dû à l'inspiration shî'ite de l'ismaélisme, dans l'histoire des rapports entre Islam et Christianisme. On voit comment le présent chapitre achève et confirme tout ce que proposait le précédent.

26. Des applications du nombre six comme nombre parfait

(34e *Source*, §§155-158)

155. Le nombre composé qui fait suite au nombre quatre[210], et qui

est le nombre six, est un nombre parfait; les parties composantes n'en tombent ni au-dessus ni au-dessous de ce chiffre Par là nous est donné à comprendre que les six périodes (du cycle de la prophétie), depuis la période d'Adam jusqu'à la période de Mohammad, chacune en son temps propre, produisent les Formes spirituelles, le parachèvement de l'Appel (*da'-wat*) du prophète de chaque période et la proportion parfaite donnée à son message par le *Qâ'im*, sans que les parties composantes (de chaque période) dépassent le nombre six ; c'est-à-dire que le nombre rythmant chaque période ne dépasse pas le nombre six. Il ne lui est pas non plus inférieur en chaque période, je veux dire n'est jamais au-dessous du nombre six[211].

156. Et c'est en parfaite correspondance, si on rapporte cette structure au cosmos, avec l'idée de la création de celui-ci en six jours, suivant ce que dit ce verset qorânique : « Il a créé les Cieux et la Terre en six jours » (7: 52, et *alia*). C'est que la juste limite et définition (*hadd*) du cosmos implique la matière et la forme, le mouvement et le repos, le temps et l'espace. Ce sont là les six jours en lesquels le monde a été créé, puisque l'étendue des jours correspond à la distance que parcourt le soleil, de l'horizon oriental à l'horizon occidental, en sorte qu'il illumine la face du monde. De même, l'ensemble du monde est proportionné aux énergies dont la *physis* fait sentir en lui les effets, à savoir les six[212] énergies qui sont le mouvement et le repos, la matière et la forme, l'espace et le temps. Ce sont là les six jours du monde, car la *physis* éclaire une première fois le monde par le mouvement, et c'est le premier jour; ensuite elle l'éclaire par le repos, et c'est le second jour; puis elle l'éclaire par la matière, et c'est le troisième jour; par la forme, et c'est le quatrième jour; par le temps. et c'est le cinquième jour; par l'espace enfin, et c'est le sixième jour[213].

157. Les traces de ces énergies permanent dans le monde, en chacune des parties du cosmos. En sont les traces, par exemple, les six côtés : le haut et le bas, la gauche et la droite, l'avant et l'arrière, se rapportant tous les six à un même individu qui en est le support. De même les six *Notaqâ'* (prophètes des six périodes) firent entendre aux hommes la Convocation divine les invitant au *Qâ'im* (le septième *Nâtiq*, le Résurrecteur)[214]. En outre, nous constatons que le monde physique en sa totalité est un organe dont la fonction est d'amener l'apparition de la forme humaine[215]. Or l'harmonie de celle-ci est faite de six parties : les deux mains, les deux pieds, le dos

et le ventre; et toutes subsistent grâce (à une septième qui est) la tête, toutes se rapportant à la tête à qui elles doivent leur subsistance [416].

158. Lorsque l'on additionne les parties constitutives du nombre six, leur somme donne vingt-et-un : 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 = 21. Par là nous est donné à comprendre que chacun d'entre les six *Notaqâ'* fut le *dâ'î* appelant aux deux Archétypes [417] ; de lui émanent les sept Imâms et les douze *Lawâhiq* (ou *Hojjât*). Ce qui donne (2 + 7 + 12) le total de vingt-et-un. Les parties aliquotes du nombre six sont au nombre de trois: le sixième (c'est-à-dire l'unité) , la moitié (c'est-à-dire le nombre trois) et le tiers(c'est-à-dire le nombre deux) (soit 1 + 2 + 3 = 6) . La moitié de six indique que chaque *Nâtiq* est la coalescence de sa propre personne, de son *Asâs* (le premier Imâm de sa période, fondement de l'Imâmat) et du *motimm* (chacun des Imâms).La moitié de six correspond au rang du *Nâtiq*, puisqu'il est la moitié de ce qui est éclos de l'Instauration de l'être (*ibdâ'*) [418] . Le tiers de six symbolise le rang de son *Asâs*, tandis que le sixième de six symbolise le rang du *motimm*, celui-ci étant l'un des six *Atimmâ'* [419].

216. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXI, pp.152-156 , et chapitre XCIII, pp. 226 - 228; les deux chapitres comportent également une bonne part de développements personnels de Nâsir-e Khosraw. La présente Source forme un complément de la 16e , traduite ci-dessus. Déjà dans les pages correspondantes de *Khwân*, chap. LX, pp.150-151, Nâsir-e Khosraw s'appliquait à montrer l'isomorphisme que présentent les sept dons de l'Intelligence, et les « sept côtés » du solide (à savoir les six faces, plus le solide lui-même, c'est-à-dire sa totalité, laquelle est comme telle , d'après le chapitre XCIII, un intelligible, c'est-à-dire qu'elle est perçue par l'intellect , non par les sens ; cela même nous a semblé s'harmoniser avec l'idée de la *ghaybat*, comme septième don de l'Intelligence. Aussi bien cette « septième face » est-elle homologuée ici au *Qâ'im* et au septième jour de la Création, le sabbat

211. Cela veut dire qu'entre le premier Imâm d'une période, le *Asâs* ou fondement de l'Imâmat , et le dernier Imâm d'une période, qui est le *Qâ'im* , l'Imâm de la Résurrection, assumant le soin du passage à la période suivante, il y a six Imâms. Leur total donne huit (la heptade résulte soit de l'addition du *Asâs* avec les six Imâms, soit de l'addition des six Imâms avec le *Qâ'im* . Quant aux Formes spirituelles produites au cours des six périodes du cycle de la prophétie, nous savons déjà qu'il s'agit des adeptes régénérés par la naissance

spirituelle, cf. ci-dessus, note 21. Enfin, c'est en révélant l'ésotérique, le *bâtin*, que le *Qâ'im* confère sa proportion parfaite au message prophétique, c'est-à-dire érige la vérité intégrale de la *sharî'at* du *Nâtiq* de la période.

212. Corr. p. 80 du texte, ligne 6, lire السّت

213. Comparer *Khwân*, pp. 154-155. Par l'isomorphisme établi entre l'*hexaemeron*, les six jours de la Création, et les six jours-énergies de la Nature, de même que par l'isomorphisme établi entre les six faces du solide et les six prophètes, les six périodes du cycle de la prophétie, tout ce chapitre présente une homologation très intéressante des « formes dans le temps » aux « formes dans l'espace ». Cet aspect caractéristique de la pensée ismaélienne, attentive à saisir comment « le temps devient espace », en montre l'intérêt pour les recherches d'analyse structurale poursuivies de nos jours. Nous en avons traité plus longuement dans notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX, 1961), chap. IV: *Isomorphismes*. Cf. également ci-dessus, note 206.

214. *Khwân*, p. 155, lignes 8-9, précise: « Et ces six personnes qui appelèrent les hommes à la *septième d'entre elles* (*sic*), étaient homologues aux six faces du solide, dont chacune réfère au septième qui est le solide lui-même. » Déjà précédemment, dans la 16e Source (cf. ci-dessus, note 124), allusion a été faite au septième *Nâtiq*, encore indévoilé, comme symbolisant avec la *ghaybat*, le septième don, la dimension invisible conférant à un être son intégralité.

215. *Khwân*, p. 155: « De même le *Qâ'im al-Qiyâmat*, dont ces six personnes éminentes (les six *Notaqâ'*) sont les six côtés ou faces dont chacune appela les hommes à lui, a pour fonction de faire sortir (*educere*) la Forme subtile latente dans l'être humain.»

216. En récapitulant les isomorphes de l'*hexaemeron*, on obtient ceci: *a*) au plan du *bâtin*: il y a les six jours de la Création, homologues aux six faces du solide, homologues aux six énergies ou puissances de la Nature, convergeant vers l'éduction de la forme humaine physique. *b*) au plan du *bâtin al-bâtin*, c'est-à dire du hiérocosmos: il y a les six *Notaqâ'* convergeant vers le septième, qui fait sortir au jour la Forme humaine subtile. Cf. *Khwân*, p. 154: « Le *ta'wîl* (interprétation ésotérique) de ces six jours, ce sont les six prophètes dont chacun fut un jour de la Création du cosmos religieux (hiérocosmos), pour que les hommes contemplent avec l'œil du cœur le monde spirituel, de même qu'ils contemplent avec l'œil corporel la lumière du jour appartenant au monde matériel. Par les Cieux, le verset (32: 3) désigne les rangs des prophètes; par la Terre, il désigne le rang de la *wasâyat*. Que les Cieux soient mentionnés au pluriel, cela indique que les exotériques des religions positives sont multiples et s'opposent en apparence. Que la Terre soit mentionnée au singulier, cela indique que le sens ésotérique de toutes les religions est le même. Et en disant que Dieu se dressa sur le Trône, le verset indique qu'à la fin du cycle, la Religion divine sera érigée sur le *Qâ'im* qui est le Trône de Dieu, parce que le Trône est le lieu de la fixation, et que la fixation, par l'impératif divin dans la création du cosmos, a pour fondement le *Qâ'im*. Ce verset indique donc que toutes les oppositions et contradictions seront aplanies par la Manifestation du *Qâ'im*, tandis que maintenant elles sont loin de l'être. Sous un autre aspect, chaque *Qâ'im* d'une période est le Trône, parce que quiconque arrive à le connaître, trouve la quiétude (la fixation); sa religion personnelle est en équilibre parfait; contradic-

tion et doute quittent sa personne. » Comparer pour un autre exemple d'une double interprétation des formes dans l'espace (les Cieux planétaires) et des formes dans le temps (les périodes de la prophétie) notre *Introduction au Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî*, pp. 104 ss., ainsi que notre étude citée ci-dessus, note 213 (l'imâmologie des shî'ites duodécimains symbolisant avec le Ciel du zodiaque, celle des Ismaéliens symbolisant avec les Cieux planétaires).

217. C'est-à-dire l'Intelligence et l'Ame, le premier et le second Être.

218. Le prophète comme tel n'étant investi que de la mission de révéler le *tanzîl* sans *ta'wîl*, la *sharî'at* sans la *haqîqat*, cf. déjà ci-dessus, note 188.

219. Sur *motimm* et *Atimmâ'* cf. ci-dessus, note 35. La figure annoncée dans le texte par Abû Ya'qûb, manque malheureusement, comme les précédentes, dans notre manuscrit. On peut y suppléer par la figure que donne Nâsir-e Khosraw, *Khwân*, p. 155. Comme nous l'avons annoncé ci-dessus, note 128, nous reproduisons ici ce diagramme, fort utile pour permettre de saisir d'un coup d'œil les subtiles correspondances dégagées par Abû Ya'qûb.



Le diagramme est constitué de quatre cercles concentriques. Dans le cercle central, sont inscrits: l'Intelligence, l'individualité concrète, le solide. Dans le 2e cercle, les six grands prophètes: Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad. Dans le 3e cercle, les six faces du solide: le haut, le bas, le devant, l'arrière, la droite, la gauche. Dans le 4e cercle, les six jours-énergies de la Nature: le mouvement, le repos, la matière, la forme, l'espace, le temps. A l'extérieur du grand cercle, sont chiffrés les six jours de la Création, correspon-

dant chacun avec les séries homologues de chaque cercle, par exemple: le premier jour, Adam, l'en-haut, le mouvement. Le deuxième jour, Noé, l'en-bas, le repos, etc.

27. Sur le rang de l'Imâm de la résurrection

(36e *Source*, §§ *163-168*)

163. Considère attentivement [220] la gradation du processus par lequel la Nature [221], à partir des quatre Éléments, et à condition que ceux-ci reçoivent l'influx de l'Ame du monde, fait éclore les minéraux, les végétaux et les animaux, dont les totalités respectives forment autant d'unités distinctes[222]. Constate ensuite que dans les Éléments qui sont les sources des choses, tu ne découvres pas tout ce que tu découvres dans les dérivés qui en procédent et qui sont dus au fait que s'y conjoigne l'influx de l'Ame du monde, par exemple les veines, les nerfs, la chair, le sang[223], les os. Alors tu comprends que la puissance de l'Ame l'emporte sur la capacité de la Nature qui se limite à faire éclore de la matière et de la forme données (les quatre qualités élémentaires): la chaleur et la froidure, l'humidité et la sécheresse. (Et cette puissance est conférée à l'Ame) par le don qu'infuse en elle l'Intelligence, en l'absence même des quatre qualités naturelles, de la matière et de la forme. Il y a là, entre autres garanties divines, une garantie qui oblige les hommes de Dieu à reconnaître qu'il y a des choses dans le cas desquelles n'existe pas dans les sources d'où sont engendrées ces choses, ce qui existe dans la chose engendrée. Alors la perfection plénière de sa Parole instauratrice triomphe dans le fait que par elle soit instaurée l'Intelligence parfaite, sans que rien la précède, car dans le non-être, antérieurement à l'instauration de l'être, il n'existe rien dont l'existence expliquerait l'Instauré primordial[224].

164. De même, c'est précisément sur ce plan que se manifestent la précellence et l'élévation du rang des Envoyés. Ils ont en effet rassemblé des mots trouvés à l'improviste, des termes courants et répandus chez leurs peuples respectifs, mais qui étaient alors vides des pensées de sagesse qu'ils convoient, dès lors qu'il sont conjoints avec celles-ci. Ils ont donc rassemblé les mots et les ont ordonnés dans une composition qui leur était inspirée par l'assis-

tance de l'Ame du monde, et leurs paroles contiennent tout ce que racontent (« imitent ») les deux univers (spirituel et matériel) [225]. Gloire soit à Dieu qui « s'il le veut, montre la voie à tous les hommes » (13: 30),« mais la plupart d'entre vous n'ont que du dégoût pour le Vrai » (43:78).

165. Cela compris, il s'avère, concernant l'existence de la résurrection [226] à laquelle les Envoyés ont convié les humains, qu'elle est un «jour grandiose» où sont ressuscitées les âmes dont le mode d'être est l'état subtil et simple, jour où les Formes cachées sont manifestées avec l'apparition du Résurrecteur (*Qâ'im*). C'est qu'en effet, si les *Notaqâ'* (les Prophètes) qui parurent antérieurement à lui, codifièrent leurs Lois religieuses respectives, et les codifièrent au vu et su de leurs peuples, il n'y avait pourtant encore en aucune de ces Lois religieuses quelque chose en quoi s'accomplissent la résurrection des âmes et l'apparition des Formes émergeant à la magnifique récompense que Dieu a préparée [227]. Lorsque la chose sera enfin venue au terme de la maturité, et que le *Qâ'im* aura atteint le rang que Dieu a préparé pour lui, alors paraîtront d'entre les Formes (c'est-à-dire d'entre les âmes), celles qui sont capables d'accueillir les enseignements de l'Intelligence [228], sans l'intermédiaire d'une codification et d'une construction exotériques. Malheureusement l'humanité est inattentive à la grandeur de ce jour qui est devant elle, et inconsciente de sa hauteur d'horizon.

166. Si maintenant tu réfléchis aux états successifs par lesquels passe l'homme, depuis le premier instant de son être jusqu'au terme ultime qu'il finit par atteindre, tu dois reconnaître qu'il est sans aucun doute un « ressuscité ». Il passe successivement d'un état à un autre, chaque fois supérieur aux états par lesquels il était passé auparavant [229]. Il commence par être dans les reins de son père, à l'état d'une semence non susceptible encore de croissance, bien que celui qui comprend ce qu'il en est, conçoive parfaitement que dans un état ultérieur il soit capable de croître. Il parvient ensuite dans le sein de sa mère; il commence à y prendre croissance; les métamorphoses successives disposent de lui, jusqu'à ce que ses membres soient en proportion équilibrée, et qu'en soient agencées la conformation et la structure physique qui s'adaptent au monde de la perception sensible. Tant qu'il est dans le sein de sa mère, il n'a point la perception sensible; il ne sait même pas de quelle manière la perception sensible viendra s'enchevêtrer à son être, bien que celui qui comprend ce qu'il en est, conçoive et se représente par-

faitement comment, une fois sorti du sein de sa mère, il sera capable de la perception sensible.

167. Lorsqu'il est transféré du sein de sa mère à cette autre matrice qui est l'espace compris sous la voûte céleste, voici que la perception sensible lui est conjointe; les métamorphoses successives, d'un état à un autre, disposent de lui, jusqu'à ce qu'il sache employer ses sens à la perception des choses sensibles, et que sa langue énonce ce qu'il perçoit: objets visibles, audibles, olfactibles, palpables. Et s'il a le bonheur d'être aidé dans la recherche des Vraies Réalités (*haqâ'iq*) des choses jusqu'à les atteindre, parce qu'il aura émigré mentalement du monde physique au monde spirituel, alors il émigrera en fait, un jour, heureux, comblé, capable de recevoir les dons de ce monde spirituel, de se nourrir de sa quiétude et de jouir de ses délices. Toutefois, il est impossible et illicite qu'il ait la vision réelle du monde spirituel, tant que son esprit est uni avec son corps; mais s'il en a atteint la capacité[230] et qu'il ait la vision[231] du monde spirituel au moment où son esprit se sépare de son corps, il se conjoint soudainement au monde spirituel, sans intervalle de temps, tandis que (dans le cas contraire) tu le vois se tourmenter, s'affliger, des négligences et des défaillances antérieurement montrées par lui.

168. En vérité, la vision donnée à l'homme du fait, nous venons de le dire, qu'il émigre mentalement de ce monde matériel au monde spirituel, est une indication éclatante, à savoir celle-ci: tel que nous le voyons être tout d'abord, il ne sait rien; la voie ne lui est pas montrée; et puis, il suffit que l'enseignement spirituel lui ouvre la voie à un éclair de gnose, pour qu'il apparaisse métamorphosé d'un état en un autre. Qu'en peut-il être alors, quand se conjoint à lui la lumière de la Confortation (*ta'yîd*) venant de l'Imâm de la résurrection, à laquelle les Envoyés ont appelé les hommes? Tu vois alors (au jour où se dresse l'Imâm de la résurrection) les humains se partager en deux catégories: l'une est formée de ceux qui ont cru en lui, lui ont donné leur assentiment et ont attendu son épiphanie. Ceux-là, par cette lumière, reçoivent la lumière, goûtent la quiétude et l'allégresse de la bonne nouvelle. Et puis il y a le groupe de ceux qui l'ont nié et ont refusé d'être attentifs à son rang. Ceux-là sont incendiés et châtiés par cette même lumière. Que Dieu nous mette au nombre de ceux qui attendent sa venue; qu'Il ne nous mette pas au nombre de ceux qui en sont insouciants!

220. Comparer *Khwân al-Ikhwân,* chapitre xc, pp. 213-217.

221. Une glose rappelle encore que « la Nature est une des énergies de l'Ame du monde. » En d'autres termes, la *physis* est toujours la *Physis* d'une *Psyché,* elle en est l'aspect exotérique. L'insistance n'est pas superflue, rappelant au besoin que la pensée philosophique n'a pas attendu jusqu'à nos jours pour distinguer entre la Matière et la Nature. On a vu précédemment (§ 156) que la Matière est l'un des six jours-énergies de la Nature.

222. Ce que nous appelons les « règnes naturels », comme nous le précise ici une glose concernant l'expression d'«individus indivisibles » employée dans le texte: « Ce sont les individus totaux, c'est-à-dire le tout (ou le monde, l'ensemble, le règne) des minéraux, celui des végétaux etc.» par conséquent un règne naturel ayant son individualité, formant une unité distincte.

223. Corr. p. 83, ligne 2, ligne والدم sans *tashdîd* du *mîm*!

224. On voit que le concept moderne d'évolution apparaîtrait à Abû Ya'qûb comme un non-sens. Toute complexité croissante dans le processus graduel de la Nature physique, s'explique non pas par une virtualité matérielle immanente, mais atteste la présence permanente d'une pensée à l'œuvre, l'intervention d'une Energie spirituelle (il nous était encore rappelé ci-dessus, note 221, que la Nature est une énergie de l'Ame du monde). L'antériorité dont parle la fin du paragraphe, s'entend évidemment d'une antériorité ontologique, non pas chronologique.

225. *Khwân*, p. 214: Les Prophètes dans leurs discours ont « dit l'histoire » (*hikâyat*) des deux univers, et les deux univers, matériel et spirituel, rendent témoignage à la Vérité de leur « histoire ». Il faut tenir compte ici du sens du mot *hikâyat*: raconter une histoire, « imiter ». L'historien est un mime. D'où la figure de grammaire dite *hikâyat,* où les termes sont répétés, au prix d'un solécisme, au cas où les a mis l'interlocuteur (quelque chose comme: Puto illos esse Romanos ? — Non sunt Romanos!). De ce solécisme volontaire, on pourrait dégager des conséquences inattendues quant au concept d'histoire. Quant au rôle de l'Ame du monde dans l'inspiration prophétique, cf. ce qui a déjà été dit ci-dessus concernant le théologoumène des « membres », et ci-dessous 38e Source. Enfin, de même que la complexité croissante des ordres de la Nature ne s'explique que par l'initiative d'une pensée, de même l'histoire configurée, l'« imitation », dans les discours des Inspirés, imposant aux mots un sens nouveau qui n'apparaissait pas dans l'usage courant, postule l'inspiration de l'Ame du monde. Il y a isomorphisme entre les deux cas, et c'est pourquoi, pas plus qu'il n'y a lieu de parler d'évolution en physique, il n'est permis de confondre évolution sémantique et sémantique prophétique.

226. Observer l'équivalence terminologique pour le terme *annîya*. L'expression *annîyat al-Qiyâmat* est traduite in *Khwân*, p. 214, ligne 18, par *hastî-e Qiyâmat.*

227. Pour la raison que le propre de la *sharî'at* est d'énoncer le *zâhir*, non pas la *haqîqat.* Celle-ci est réservée au ministère de l'Imâm, et sa manifestation plénière signifiera l'avènement eschatologique du dernier Imâm, le *Qâ'im*. Ici *Khwân*, p. 214, lignes 20 ss., comprend un peu différemment (si le texte est exact): « Les prophètes ont manifesté ce par quoi les âmes individuelles sont ressuscitées de l'inscience et de l'inconscience; avant eux il n'y avait pas

cette résurrection pour les âmes.» Soit, mais l'événement n'est pas accompli par le *Nâtiq*. Abû Ya'qûb énonce plus rigoureusement la doctrine ismaélienne, car jusqu'à l'avènement du *Qâ'im*, les âmes n'ont pas la capacité de recevoir le *ta'wîl* sans le revêtement exotérique (c'est ce qu' anticipe, on l'a observé déjà, la réforme d'Alamût).

228. Glose: « *Al-fawâ'id al-'aqlîya*, c'est-à-dire le *ta'wîl* de *Maulâ-nâ al- Qâ'im*. »

229. Cf. le beau texte des *Tasawworât* de Nasîroddîn Tûsî rappelé ci-dessus, note 167, concernant l'échelonnement des enfers et des paradis, et le cycle des résurrections de l'adepte. Ici, l'idée est que de l'état embryonnaire à la conscience du monde sensible, la distance et le rapport sont les mêmes qu'entre l'état présent de l'homme et l' au-delà de la résurrection. Cet au-delà, l'homme présent ne peut pas plus le concevoir que l'embryon ne pouvait imaginer la perception du monde sensible.

230. Ici le texte de *Khwân*, p. 216, fait ressortir le parallélisme avec les passages précédents: « Bien que celui qui comprend ce qu'il en est, conçoive parfaitement qu'il atteigne cette vision au moment où son esprit se sépare de son corps... et où l'âme passe de la vie physique à la vie éternelle sans intervalle de temps. »

231. Corr. p. 85, ligne 4, lire وزلّه

28. Qu'il y a pour l'homme un retour à une rétribution éternelle

(38e *Source*, §§ *172 - 177*)

172. S'il n'y a point pour l'homme de retour à une récompense éternelle [232] pour celui qui a bien agi, ni implication d'un châtiment pour celui qui a commis le mal, alors rien davantage que la nature de ce monde, avec les Cieux, la Terre et tout ce qu'ils contiennent, ne mérite d'être qualifié de plaisanterie absurde et de frivole amusement, puisque de ce que produit le monde par le gouvernement du Démiurge, il ne résulte alors qu'avantage pour les mauvais au détriment des bons. N'arrive-t-il pas en effet que l'on trouve des méchants et des oppresseurs passant leurs jours en ce monde dans l'opulence et le bien-être, tandis qu'il y a des hommes bons et opprimés vivant dans le chagrin et la misère? Lorsqu'ils ont quitté ce monde, leurs conditions respectives s'équivaudraient, du fait qu'il n'y aurait ni récompense pour les bons êtres ni châtiment pour les mauvais. Non! loin de la sagesse divine de produire d'elle-même une aussi colossale absurdité. Aussi bien Dieu a-t-il magnifié sa création des Cieux et de la Terre en termes

qui la mettent au-dessus des opérations de ce genre, déclarant: « Nous n'avons pas créé les Cieux et la Terre avec tout ce qu'ils contiennent, en faisant d'eux un jeu illusoire; Nous ne les avons créés qu'en faisant d'eux quelque chose de *vrai* » (44: 38-39), c'est-à-dire Nous n'avons créé les Cieux et la Terre qu'à cette seule fin que, dans le Séjour de la rétribution, parvienne aux bons et aux mauvais ce qu'il y a respectivement pour eux de *vrai* (*haqq*, ce qui est leur droit, ce dont leur être les a rendus dignes).

173. Si le sage considère[233] l'élévation de l'espèce humaine telle qu'elle est dans l'univers matériel[234], tandis que les corps célestes, tels qu'ils sont, ne cessent d'amener à éclore des individus qui numériquement diffèrent, tout en étant semblables quant à leur forme spécifique,— alors il lui devient clair, l'évidence s'impose à lui, que pour ces individus il est un résultat, et que celui-ci ramène à une rétribution éternelle. Sinon, à quoi bon faire éclore des individus qui se succèdent d'âge en âge, sans qu'il en résulte de stabilité permanente? Quelqu'un dira peut-être: ce que l'Agent (*fâ'il*) se propose en les faisant éclore, c'est de s'attirer un avantage ou au contraire de repousser un dommage. Mais un agent qui cherche à s'attirer des avantages et à repousser des dommages, est un agent à qui il manque quelque chose, un être imparfait.

174. Or, le créateur de ce monde est bien au-dessus et parfaitement éloigné du propos de s'attirer des avantages et de repousser des dommages, sinon de la façon et au sens qui sont mentionnés dans l'Évangile, lequel déclare[235]: « Le Seigneur rassemblera les justes et les pervers dans un même endroit. Alors il dira aux justes: comme vous avez bien agi et comme vous vous êtes bien comportés à mon égard! J'étais affamé et vous m'avez nourri; j'étais altéré et vous m'avez abreuvé; j'étais nu et vous m'avez vêtu; j'étais prisonnier et vous m'avez délivré. Alors ils lui répondront en disant: Seigneur! quand donc as-tu été affamé, altéré, nu, prisonnier, que nous t'ayons nourri, abreuvé, vêtu, délivré? Alors Dieu[236] leur dira: Vous dites vrai, mais tout ce que vous avez fait pour vous-mêmes (pour vos propres âmes)[237], c'est pour moi que vous l'avez fait. Ensuite il dira aux pervers: comme vous avez mal agi envers moi! J'étais affamé, vous ne m'avez pas nourri, etc[238]. Ils diront: Seigneur! quand donc étais-tu comme cela? Il leur dira: vous dites vrai, mais tout ce que vous avez omis de faire pour vous-mêmes (pour vos propres âmes), c'est comme si vous aviez omis de le faire pour moi-même.»

175. Il semble bien[239] que cet entretien soit un entretien de l'Ame du monde avec les âmes individuelles en ce monde. C'est qu'en effet l'Ame du monde n'atteint progressivement à son rang que grâce aux dons de l'Intelligence que les âmes individuelles acquièrent en ce monde-ci par l'intermédiaire des choses sensibles[240]. Aussi bien Dieu nous instruit-il de la manière dont les âmes sont suscitées (ressuscitées)[241] au « Séjour du retour », dans ce verset: « C'est un des Signes de Dieu qu'il vous ait créés de terre; ensuite voici que vous êtes devenus des hommes partout répandus» (30 : 19)[242]. Entre la terre (de nature minérale) et la vie capable de sentir, il n' y a, selon l'apparence extérieure, ni homogénéité ni association que l'on sache, sinon au moment où fait son apparition une Forme animée et douée de la sensibilité. Lors donc qu'il est possible que la Forme animée et douée de sensibilité vienne à éclore de la Terre, élément sec dans lequel il n' y a ni lumière ni éclat, à plus forte raison, et plus éminemment encore, les Formes cachées (c'est-à-dire les Formes spirituelles impérissables)[243] sont-elles suscitées, de par la gnose qui fulgure et étincelle, dans l'âme pensante, étant données l'homogénéité et la ressemblance entre ces Formes cachées et la gnose, quant à la lumière, l'éclat et la vie. Personne ne met en doute en effet que la gnose est la Vie, et que le vivant devient un mort, lorsque la gnose se sépare de lui[244]. Et si déjà la gnose est la récompense en ce monde périssable[245] qui n'est ni son lieu d'origine ni sa racine, à plus forte raison faut-il que dans le monde qui est son monde à elle et son lieu d'origine, la gnose soit rétribution et récompense. Ainsi donc il y a pour l'homme un retour vers une rétribution existant dès toujours et à jamais. Comprends.

176. En outre il n' y a pas de choses en ce monde qui réunisse plus de vertus bénéfiques que l'affirmation du Retour (*ma'âd*, l'eschatologie) .Or, il est impossible qu'une chose réunissant tant soit peu de vertus bénéfiques, n'ait pas une consistance positive. A plus forte raison le faut-il de celle qui cumule toutes les vertus bénéfiques. Si quelqu'un demande: quelles sont donc toutes ces vertus bénéfiques impliquées dans l'affirmation de l'eschatologie? Qu'on lui réponde: eh bien! la paix entre les humains, leur abstention de violences réciproques, à la fois par désir et par crainte, car, s'il n'y avait la crainte du grand Retour, prospérité et postérité seraient en grand danger de périr.

177. Si quelqu'un dit encore : l'affaire est du ressort de l'autorité poli-

tique, qu'on lui réponde ceci: les menaces sont de deux sortes. Il y a les menaces d'ordre corporel et il y a les menaces d'ordre spirituel. Les menaces corporelles sont du ressort des souverains, et elles concernent les personnes physiques. Les menaces spirituelles sont du ressort des prophètes, et elles s'adressent aux esprits. Il n'est possible de menacer ce qui a un corps, que par quelque chose dont la modalité concerne positivement un être qui a un corps: mutilation, prison, et choses de ce genre. Un tyran pour qui cette menace n'existe pas, ne s'abstiendra pas. Comment menacer l'âme de quelque chose qu'elle aurait à fuir, si ce quelque chose ne correspond à rien de positif pour elle? Il faudrait qu'elle fût plus ignorante que le corps. Que non pas! Si les âmes s'interdisent de commettre une action mauvaise et une iniquité, c'est en raison d'une certitude eschatologique dont l'objet est fondé dans leur nature absolument propre, la récompense concernant les bons êtres, et le châtiment concernant les mauvais[246].

232. Comparer *Khuán al-Ikhuán*, chapitre XXXVIII, pp. 103-105, pour le § 172 du présent texte, que Nâsir-e Khosraw amplifie largement. La suite, correspondant aux §§ 173-177 de notre texte, se trouve perdue dans le chapitre LXVI de *Khuán*, de la page 165, ligne 12, à la page 169, ligne 3. Il y a eu manifestement une interversion de feuillets ou de cahiers dans le ms. Aya Sofia 1778, dont l'éditeur ne s'est pas avisé. Les pp. 165-169 de *Khuán* doivent donc prendre place à la suite du chapitre XXXVIII, p. 105, au lieu de venir dans le chapitre LXVI (analysant la structure du mot *Klmh*), où elles viennent couper de façon absurde le développement des pages correspondant aux §§ 184 et 185 de notre « Livre des Sources » (ci-dessous 30e Source).

233. A partir d'ici, le passage correspondant in *Khuán* se trouve p.165, lignes 12 ss.

234. Une glose précise le sous-entendu: « Par cette élévation il faut entendre le fait que l'homme s'élève au-dessus des Cieux malgré sa situation matérielle, situation misérable, puisqu'il meurt et ne peut éviter de se nourrir, de s'abreuver et de souffrir toutes sortes de calamités. »

235. Ici vient la longue péricope de l'Évangile selon saint Mathieu 25: 35-46, sur laquelle nous avons déjà appelé plusieurs fois l'attention (ci-dessus, note 129) et dont nous avons eu déjà l'occasion de donner ailleurs un premier commentaire; cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (XII Convegno « Volta »), Roma, Accad. Nazion. dei Lincei, 1957, p.115 ss. Il est, certes, précieux de trouver une source évangélique invoquée dans un texte islamique; mais le cas n'est pas unique dans les textes ismaéliens, voire chez les

Shi'ites duodécimains, puisque le testament spirituel de leur VIIe Imâm, Mûsâ Kâzem, se termine par un extrait des Béatitudes. L'intérêt de la citation tient, en outre, au fait qu'elle présente, par rapport au texte canonique reçu dans les Églises chrétiennes, une variante capitale que l'on relèvera ci-dessous, et qui est étroitement solidaire de la conception ismaélienne des choses. Nous ne sommes pas en mesure de dire de quelle version arabe du Nouveau Testament provient cette variante; en tout cas, elle est de saveur gnostique et c'est elle qui justement permet à Abû Ya'qûb d'invoquer l'autorité de ce long passage évangélique aux fins d'une exégèse nettement gnostique. Tout le passage devient en effet une illustration édifiante du célèbre *théologoumène des membres*. Sans celui-ci la variante serait incompréhensible; et réciproquement, sans cette variante, le passage évangélique ne présenterait pas de signification gnostique venant à l'appui de ce théologoumène. Abû Ya'qûb repousse avec vivacité l'idée d'un Dieu créateur transcendant, poursuivant son avantage, fût-ce sa gloire personnelle, en créant le monde. En revanche il fait sienne l'idée d'un Démiurge qui partage le destin du monde; un Démiurge qui est envers les âmes émanées de lui dans le rapport qui a été défini précédemment (ci-dessus 18e Source), et dont par conséquent tous les « membres » sont des compagnons de combat et de destin. Le mal qu'ils souffrent ou dont ils triomphent, sont la souffrance et le triomphe de l'Ame démiurgique dont ils sont les membres. Chaque âme réussissant à se délivrer par la gnose, est chaque fois un triomphe, une délivrance de l'Ame du monde; elle devient à son tour un sauvé-sauveur.

Les pages correspondantes de Nâsir-e Khosraw donnent à tout ce passage une amplification remarquable, voire d'une manière qui ne peut se rencontrer que chez un auteur ismaélien. Ces pages invoquent côte à côte versets du Qorân et texte de l'Évangile, pour développer l'exégèse de l'un et de l'autre sur le même plan gnostique. *Khuân*, p. 166, lignes 2 à 15, dit ceci : « C'est cela que, sous la forme de symboles, Dieu nous fait entendre dans le Qorân et nous fait entendre dans l'Évangile. Quant à ce qui est dans le Qorân, c'est ce verset: O vous qui êtes des croyants! si vous donnez votre aide à Dieu, Dieu vous donnera son aide, et il affermira vos pas (47: 8). Le *ta'wîl* de ce verset, c'est que, si vous obéissez à l'Ame du monde en accueillant la gnose du *tauhîd*, elle vous aidera par le *ta'yîd* et vous survivrez à jamais. Ailleurs il est dit : Consentez à faire à Dieu un beau prêt (57 :17). Le *ta'wîl* en est ceci : Prenez les devants en acquiesçant à ses Envoyés, afin qu'il réalise son dessein en amenant l'apparition de l'Imâm de la Résurrection; il vous rendra ce prêt dans le Séjour éternel. Un emprunt consiste en ce que quelqu'un prenne quelque chose qui à ce moment-là n'est pas à lui, mais qui plus tard lui appartiendra. Il en est de même concernant l'atteinte de l'Ame du monde au rang qu'elle cherche, mais qui aujourd'hui n'est pas encore à elle. Mais lorsque l'Imâm de la résurrection sera venu, elle atteindra par lui à ce rang. Aujourd'hui le travail qu'accomplissent les bons êtres est le prêt fait à Dieu. Puisse-t-il être en aide aux croyants par le prêt qu'ils lui consentent! C'est le même propos qu'il nous fait entendre dans l'Évangile, là où il dit : Dieu (*Izad*) rassemblera les bons et les pervers au jour de la Résurrection . . . » (Nâsir-e Kkosraw donne alors en persan la longue péricope évangélique que nous pouvons lire en arabe chez Abû Ya'qûb.)

Il y a ici toute une suite de thèmes à relever et qui appelleraient bien des commentaires: interférence de Dieu et de l'Ame du monde; un même horizon eschatologique commun à la même gnose que l'exégèse ismaélienne dégage aussi bien du Qorân que de l'Évangile; l'idée de l'aide réciproque, du prêt consenti pour une cause commune et qui sera rendu, enjeu d'un même combat. C'est tout cela que dans le texte évangélique, l'Ame du monde dévoile en déclarant: Vous m'avez nourrie, abreuvée, vêtue, délivrée... Et tout cela s'accomplit dans chacun de ses « membres » accueillant la métamorphose, la naissance spirituelle de la Forme impérissable latente dans l'âme, naissance opérée par la gnose du *tawhîd*, c'est-à-dire par l'initiation ismaélienne. On comprend alors comment, avec la variante capitale relevée ci-dessous (note 237), le texte évangélique devient un sûr garant de cette éthique de chevalerie spirituelle (*Javânmardî*) développée par le shî'isme, sous toutes ses formes. Cf. encore note 240.

236. Dans le texte évangélique arabe d'Abû Ya'qûb il y a le mot *Allâh*; lui correspond dans le texte persan de Nâsir-e Khosraw, *Izad-e ta'âlâ*.

237. Ici se présente la variante capitale annoncée ci-dessus. Le texte canonique porte: « Ce que vous avez fait pour l'un de ces plus petits de mes frères... » Ici nous avons *bi-anfosi-kom*: pour vous-mêmes, pour vos propres âmes. Le texte persan ne laisse aucun doute: هرچه بجای نفس خویش نکردید Au second passage, le persan porte: هرچه بنفسهای خویش کردید (bien qu'un lapsus du texte imprimé ou du manuscrit porte *kardîd* au lieu de *na-kardîd*!). Il s'agit bien d'entendre à la fois le pronom réfléchi «pour vous-mêmes» et ce que comporte la forme même de ce pronom réfléchi « pour vos propres âmes » . Bien que cela semble superflu, on y insiste, car, lorsque nous présentâmes ce texte pour la première fois, il y a quelques années, quelqu'un suggéra d'entendre le pronom réfléchi comme un collectif, impliquant la réciprocité, « les uns pour les autres ». La traduction persane rigoureuse (*be-nafs-hâ-ye khwîsh, be-jâ-ye nafs-e khwîsh*) ne permet pas cette échappatoire, laquelle semble plutôt inspirée par un point de vue moraliste dont on n'arrive pas à se défaire. Cette atténuation, ou plutôt cette exténuation du sens, détruirait tout ce qui fait ici l'originalité essentielle et porte l'empreinte gnostique. L'adepte, le gnostique, doit tout d'abord se réformer lui-même; c'est par là qu'il porte secours, vient en aide, « prête » à l'Ame du monde, à l'Ange de l'humanité (ci-dessus note 235). C'est grâce à ce sens que l'exégète ismaélien peut montrer que le Qorân et l'Évangile portent le même enseignement. Que chacun réalise en soi-même cette victoire, se réconcilie d'abord avec soi-même (« convertisse son propre Iblis »), et seulement alors, et du même coup, se réconcilie avec son frère; cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (citée ci-dessus note 235), p. 117. Toute la portée éthique du « théologoumène des membres » est là. Sans que l'on puisse approfondir ici, on y décèle la trace de la conception manichéenne de l'âme; comparer ce qui a été dit ci-dessus, 31ᵉ Source, concernant la Croix de lumière.

238. *Khwân*, p. 167, reproduit ici le texte évangélique en entier, sans se contenter de l'abréviation d'Abû Ya'qûb. Il faut alors supposer que Nâsir-e Khosraw disposait du texte de l'Évangile, indépendamment du texte d'Abû Ya'qûb que par ailleurs il traduit littéralement. S'agirait-il alors d'une version arabe de l'Évangile qu'il traduit en persan, ou bien d'une

version persane déjà établie? Nous laisserons la question posée.

239. *Khwân*, p. 167, ligne 5, est plus affirmatif: « Le *ta'wîl* de cet entretien, de ces propos et de ces réponses, c'est que c'est là un entretien de l'Ame du monde avec les âmes individuelles, parce que l'Ame du monde n'atteint à son rang etc... »

240. L'explication met ici en pleine lumière ce que d'autre part dégage le *ta'wîl* de Nâsir-e Khosraw (ci-dessus note 235), mettant en « symphonie » les versets qorâniques et le texte évangélique. C'est un leitmotiv qui va en s'amplifiant dans toute la théosophie ismaélienne. La figure de l'Ame du monde et le rôle assumé ici par elle, se préciseront encore comme figure et rôle de l'*Adam rûhânî*, l'Anthrôpos céleste, le troisième Ange devenu dixième à la suite du « drame dans le Ciel », et qui ne peut regagner son rang qu'avec l'aide de tous les membres fidèles de son plérôme, venus précisément pour cela à l'existence terrestre (cf. ci-dessous la brève esquisse de cette cosmologie sotériologique dans le second traité de la présente trilogie, ainsi que nos deux études *Le Temps cyclique*... pp. 192-199, *Épiphanie divine*... pp. 238 ss.). C'est la même conception, il importe de le relever, qui se fait jour chez Avicenne, lorsque à la fin du *Récit de Hayy ibn Yaqzân*, celui-ci déclare à son adepte: « N'était qu'en conversant avec toi, je me rapproche de ce roi par cela même que je provoque ton réveil, j'aurais à lui consacrer des soins me détournant de toi » (cf. notre ouvrage *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. 1, p. 174). Par la « conversion » de son adepte, Hayy ibn Yaqzân, figure individuant l'Intelligence agente (homologue du dixième Ange dans la théosophie ismaélienne), se rapproche de son Roi, de même que l'Ame du monde (ou le dixième Ange, l'Anthrôpos céleste), atteint ou regagne son rang par la conversion de ses membres. De part et d'autre on ne peut séparer philosophie et spiritualité; c'est malheureusement ce qui a totalement échappé aux interprètes des récits avicenniens, incapables de voir dans ces derniers autre chose qu'une inoffensive allégorie.

241. Au terme arabe *ba'th* correspond le persan *bar-angîkhtan*, à la fois susciter et ressusciter, double sens qui ne facilite pas la traduction en français, où les deux concepts sont parfaitement distincts. La difficulté se présente déjà tout au long du septième chapitre du *Kashf al-Mahjûb* d' Abû Ya'qûb

242. *Khwân*, p. 167, lignes 10 ss., s'étend sur ce verset: « Le *ta'wîl* de ce verset, c'est que le *mostajîb* (le nouvel adepte) est à l'exemple de la Terre qui devient vivante par la pluie, car, grâce à la gnose du dâ'î, le *mostajîb* passe de l'état d'ignorant à l'état de gnostique. A son tour, par sa propre parole, il fait d'un autre un vivant, de même que l'homme se nourrissant des végétaux et donnant la vie à une postérité.»

243. C'est le concept maintes fois rencontré ici (cf. ci-dessus note 21)de la Forme subtile née de naissance spirituelle. Aussi importe-t-il de donner son sens fort au mot *'ilm*: gnose, car il s'agit de la connaissance des *haqâ'iq* comportant la *wilâdat rûhâniya*. L'idée est celle-ci : le passage de l'élément Terre, minéral, à l'*anima sensitiva* est imprévisible; on a vu qu'il y faut l'influx de l'Ame du monde. De même le passage, dans l'homme mortel, de la *nafs nâtiqa* à la Forme impérissable est l'œuvre de la gnose. Que l'adepte consente à l'éclosion de cette Forme en lui-même, c'est cela son « prêt » à l'Ame du monde, en vue du *Qâ'im*. C'est cela délivrer, vêtir, nourrir, abreuver l'Ame du monde, le sens profond que l'exégèse ismaé-

lienne dégage du texte évangélique, puisque chaque âme est un membre de l'Ame du monde (cf. ci-dessous, dans le second traité, la notion du « temple de lumière » de l'Imâmat).

244. Ce qui correspond au deuxième moment du récit évangélique. C'est devenir un cadavre par refus, mépris ou négation de la gnose; c'est cela refuser à Dieu le « prêt » dont parle le verset qorânique (ci-dessus note 235). On a vu précédemment (16e Source, note 122) que nous sommes des morts par rapport à tout ce que nous ignorons.

245. C'est le thème qu'Abû Ya'qûb a traité antérieurement dans la 27e Source, laquelle porte précisément ce titre.

246. Ce qui revient à dire : les menaces d'ordre sensible s'adressent aux sens et aux personnes physiques. Les âmes, les « organismes » spirituels subtils, ne sont pas concernés par elles. Donc il faut faire le *ta'wîl* de toutes les menaces adressées à l'âme sous des images sensibles. Il faut alors entendre paradis et enfer, et toute l'eschatologie qorânique, en un sens spirituel (cf. déjà ci-dessus, 28e Source). Ce que dit expressément Nâsir-e Khosraw, *Khwân*, pp. 168-169 : « Il s'ensuit que les menaces proférées par les prophètes ont un sens ésotérique; pour les comprendre il faut suivre la voie du *ta'wîl*, et le *ta'wîl* ne consiste en rien d'autre qu'à reconduire l'issue finale des choses à leur principe (ou archétype) ».

29. Sur la signification secrète de la « Parole » du Principe

(39e *Source*, §§ 178-185)

178. La cause première[247], c'est-à-dire l'Unité, est appelée *Kalimat Allâh* (Parole de Dieu, *Verbum Dei*). Ce mot *Klmh* comprend quatre lettres, par lesquelles il nous est donné à comprendre que les supports de l'Unité sont au nombre de quatre, à savoir les deux prototypes spirituels (*Aslâni*, l'Intelligence et l'Ame) et les deux Fondements sur terre (*Asâsâni*, le prophète et l'Imâm)[248].

Le *kâf* du mot *Kalimah* est l'homologue (le *nadir*) de l'Intelligence, puisque l'Intelligence est l'origine et source des existences, la matrice des substances du monde supérieur et des substances du monde inférieur, et qu'en elle font leur apparition (ou ont leurs germes[249]) les Formes spirituelles et les Formes corporelles. De même l'on dit que toutes les créatures sont manifestées par le *KN* (l'*Esto* créateur) avant que soit manifesté le *Nûn*[250]. La première Intelligence est ce qui suffit à tout ce qui est au-dessous d'elle, et au-delà d'elle il n'y a rien. Ou mieux dit : elle est ce qui suffit, elle est le Parfait, l'Achevé, dans lequel il n'y a aucune déficience. Elle est la mesure de Dieu, par laquelle il mesure la part de son Unité qui

est allotie aux créatures en fonction de leur degré d'être respectif. La première Intelligence est le *Logos* de Dieu (*Kalâm Allâh*) en vérité, car c'est elle qui est appelée dans le Qorân *Kalâm Allâh*. Par là, il nous est donné à comprendre que le *Asâs* (le premier Imâm d'une période), c'est celui qui est conjoint avec le premier Être (*Sâbiq*) en raison du *ta'wîl*.

179. Le *lâm* du mot *Kalimah* est l'homologue (le *nadir*) de l'Ame (*Tâlî*, le second Être), puisque c'est avec l'Ame que s'impose la question *pourquoi*, laquelle marque l'entrée en matière du discours (du *Logos*), et que par l'Ame brillent les lumières de l'Intelligence dans le monde matériel et dans les personnes individuelles[251]. C'est à cette Ame qu'il incombe de prononcer le blâme, si les âmes entrent en contradiction avec l'Intelligence, comme Dieu le dit : « Je ne jurerai pas par le Jour de la Résurrection! Je ne jurerai pas par l'Ame blâmante! » (75 : 1-2)[252]. Et elle est l'éclair de Dieu qui fulgure dans les âmes des prophètes, en proportion de leurs rangs respectifs (dans le cycle de la prophétie).

180. Le *mîm* du mot *Kalimah* est l'homologue (le *nadir*)du *Nâtiq*, lequel est le seigneur du monde matériel qu'il retourne à son gré, et qui, grâce aux communications divines qu'il reçoit, gère comme il veut le sort des serviteurs de Dieu. C'est par lui que l'on atteint à la connaissance théosophique. C'est en vérité le *Mahdi* au sens vrai, puisque le *Mahdî* est l'un des sept *Notaqâ'* (le septième), c'est-à-dire le « Temple suprême » (17 :1) dans lequel Dieu est adoré.

181. Le *hâ* du mot *Kalimah* est l'homologue (le *nadir*) du *Asâs* (le premier Imâm), lequel est le guide[253], et c'est le don du *Nâtiq* à sa communauté. Ces deux lettres, je veux dire le *mîm* et le *hâ* du mot *Kalimah*, sont fermées, tandis que le *kâf* et le *mîm* sont ouverts. Par là il nous est donné à comprendre que le premier Être et le second Être (l'Intelligence et l'Ame) sont deux êtres spirituels, tandis que le *Nâtiq* et le *Asâs* (le prophète et l'Imâm) sont tous deux corporels. Le second *lâm* et le *hâ* du mot *Allh* concordent (avec le *lâm* et le *hâ* du mot *Kalimah*), tandis que le *kâf* et le *mîm* présentent une différence par rapport à l'*alif* et au premier *lâm* du mot *Allh*[254]. Par là il nous est donné à comprendre que l'action démiurgique (de l'Ame du monde, *tarkîb*) et l'herméneutique (des formes par l'Imâm, *ta'wîl*) sont deux opérations constantes, ne comportant pas de variation[255], tandis que l'assistance (ou l'inspiration de la première Intelligence, *ta'yîd*)[256] ainsi que la révélation (apportée par le prophète, *tanzîl*) diffèrent et varient en rai-

son de la personne des *Notaqâ'*. En effet chaque *Nâtiq* reçoit l'inspiration en fonction de son degré de pureté, et il codifie sa Loi religieuse en fonction de son temps et de sa période (dans le cycle de la prophétie). En revanche, l'opération démiurgique de l'Ame (*tarkîb*) est constante à chaque époque, observant toujours le même rythme et le même ordre. Il en va de même pour l'herméneutique des symboles (*ta'wîl*). C'est qu'en effet l'art de traiter[257] les choses codifiées selon la codification des religions positives, ne diffère ni ne varie comme diffèrent ces religions positives. Loin de là ! c'est une pure gnose à laquelle ne s'immiscent ni variation ni contradiction. Aussi bien variation et contradiction ne concernent-elles que l'exotérique seul, non pas l'ésotérique.

182. Si l'on additionne la valeur numérique des lettres composant le mot *Klmh*, leur somme donne quatre-vingt quinze[258]. Par là il nous est donné à comprendre que ceux qui sont éclos directement de la *Kalimat Allah*, ce sont les *cinq* entités spirituelles suprêmes, à savoir : les deux prototypes (*aslâni*, l'Intelligence et l'Ame), puis al-Jadd, al-Fath, al-Khayâl (Séraphiel, Michaël, Gabriel)[259]. Ensuite, les *neuf* entités du plan terrestre, à savoir les deux *Asâs* (le prophète et son premier Imâm) et les sept Imâms (*Atimmâ'*) de chaque période[260].

183. Maintenant, en correspondance parfaite avec les quatre lettres de la *Klmh* de Dieu, il y a le fait que l'existence des choses se présente à quatre plans de conception, à savoir les essences réelles (*dhâwât*), les projets, la parole proférée, la parole écrite (*kitâbat*, l'écriture). Leur font pendant respectivement le *ta'yîd* (l'inspiration ou énergie spirituelle dispensée par la première Intelligence), le *tarkîb* (l'activité démiurgique de l'Ame), le *ta'lîf* (la codification de la Loi religieuse par le *Nâtiq*), le *ta'wîl* (l'herméneutique par l'Imâm .)

Quant au *ta'yîd*[261], il est au même plan que les essences réelles des choses, puisque pour l'inspiré (le *mo'ayyad*)[262], il y a, dans tout ce qui possède une essence (une ipséité), un indice et une application de ce qu'il perçoit grâce à l'inspiration. Or le *ta'yîd* (l'aide inspiratrice) est du ressort de la première Intelligence. De même les choses pourvues de signification sont autant de choses qu'a produites l'Intelligence.

184. Quant aux projets, ils sont au même plan que l'activité démiurgique (*tarkîb*), puisque la démiurgie est du ressort de l'Ame du monde[263].

Quant à la parole proférée, elle est au même plan que la codification des Lois religieuses (*ta'lîf*) que le *Nâtiq* codifie par la puissance du verbe

sonore, puisque cette codification s'accomplit au plan des sons qui sont en puissance, et que cette codification est du ressort du *Nâtiq*.

Quant à la parole écrite (le livre, l'écriture), elle est au plan du *ta'wîl*, puisque l'herméneutique des symboles (*ta'wîl*) consiste à expliciter les pures formes spirituelles et à les graver dans les cœurs des chercheurs[264]. Il n'est rien dans le monde qui ne puisse être considéré comme une écriture : le bois, l'argile, et toutes les espèces naturelles, minéraux, (végétaux), animaux, étant donné que le sens ésotérique est à extraire de chaque chose, et qu'il y a un indice à tirer de toute chose[265].

La parole proférée, on ne la trouve que dans le sujet capable de discourir. Or il arrive à l'orateur de discourir de choses que son interlocuteur ne comprend ni ne connaît. C'est en correspondance avec le fait qu'avant la codification du texte par le *Nâtiq*, la plupart des gens ne savent ni ne comprennent. En outre, c'est dans et par la parole proférée que se produisent la véridicité et le mensonge. Cela correspond au fait qu'à l'égard du *Nâtiq* se produisent deux prises de position : celle de la foi, et c'est la véridicité; celle du désaveu, et c'est le mensonge.

185. De même enfin les créatures sont nommées de leurs quatre noms: il y a les Anges, il y a les génies, il y a les démons, il y a les hommes. Les Anges sont au plan du *ta'yîd* qui se conjoint avec les *Notaqâ'* en leur venant du premier Être.

Les génies sont au plan des dons et des énergies de l'Ame du monde (le *Tâlî*), lesquelles se conjoignent avec les *Notaqâ'* tout en restant invisibles (*mostajinna*) aux créatures[266].

Les démons sont au plan de ceux qui se cramponnent à la lettre exotérique des prophètes, sans s'informer des vérités ésotériques (*haqâ'iq*). Ils sont repoussés ainsi à l'extrême lointain du Vrai; ce sont des égarés qui en égarent beaucoup d'autres, en déviant de la juste voie.

Enfin les humains sont au plan des Amis du Vrai (*Ahl al-Haqq*) qui se sont familiarisés avec (ont trouvé leur bonheur dans) le *ta'wîl*, et par là ont trouvé le salut hors des doutes et des équivoques. L'herméneutique ésotérique est devenue leur caverne et leur lieu de refuge[267].

247. Comparer *Khwân al-Ikhwân*, chapitre LXI, pp. 163-169, en tenant compte de la malheureuse interversion de feuillets signalée ci-dessus, note 232; les pages 165, ligne 12, à 169, ligne 3, de l'édition du Caire, doivent être restituées au chapitre XXXVIII.

248. Comparer ci-dessus 30e Source, § 139. En outre, pour tout ce chapitre, se repor-

ter à ce qui a été dit précédemment concernant la « balance des lettres », ci-dessus notes 41 et 53.

249. En fait, p. 91, ligne 3 du texte, au lieu du mot *borûz* que porte le manuscrit, il serait peut-être préférable de lire *bozûr*, le texte correspondant de *Khuân*, p. 163, ligne 19, portant le mot persan *tokhm*

250. Ou bien, selon *Khuân*, *ibid.*, ligne 20 : « Avant que le *Kâf* n'arrive au *Nûn.* »

251. Lesquelles contrastent avec les individus « totaux », les règnes naturels; cf. ci-dessus 36e Source, note 222.

252. Cf. notre étude *Physiologie de l' homme de lumière* ... (citée ci-dessus au début, note 7), p. 189. Cette notion de l'«âme blâmante » prend place dans une trilogie de l'âme, classique en psychologie mystique et fondée sur les indications qorâniques. Il y a l'« âme impérative », (*Nafs ammâra*, 12 : 53), « celle qui commande » le mal, le moi inferieur charnel. Il y a l'«âme blâmante » (*nafs lauwâma*, 75 : 2), celle qui censure; c'est en propre la conscience. Najm Kobrâ la met en équivalence avec le *'aql* des philosophes. Il y a enfin l'«âme pacifiée »(*nafs motma'yinna*, 89: 27) celle qui, au sens vrai, est le cœur (*qalb*).

253. Corr. p. 93, ligne 1, lire الهادى au lieu de الهدى

254. Comme l'indique une glose: « Le *lâm* et le *hâ* existent tous deux à la fois dans le mot *Allâh* et dans le mot *Kalimah*, tandis que le *kâf* et le *mîm* ne se trouvent pas dans les deux mots (mais dans le seul mot *Kalimah*). » Comparer ci-dessus 1re Source, § 10, et le tableau récapitulatif de la note 65. Il y a été expliqué que dans le nom divin *Allh*, le second *lâm* est le symbole du *Nâtiq*, tandis que le *hâ* est le symbole du *Asâs*. Ici même, l'auteur nous déclare que le *lâm* du mot *Kalimah* est le *nâdir* de l'Ame, tandis que le *hâ* du même mot est le *nadir* ou symbole du *Asâs*. Or, l'œuvre de l'Ame est le *tarkîb*; celle de l'Imâm, le *ta'wîl*. A vrai dire, pour que tout ce symbolisme algébrique soit satisfaisant, il faudrait que l'auteur réfère non pas au second *lâm* du mot *Allh* (symbole du *Nâtiq*), mais au premier *lâm* (symbole de l'Ame), puisque c'est la constance de l'opération de l'Ame et de celle de l'Imâm qui est visée. Cette correction proposée, le raisonnement donné dans le contexte est d'une évidence convaincante. Puisque les deux lettres qui sont les symboles respectifs de l'Ame et de l'Imâm se retrouvent dans les deux mots *Allh* et *Klmh*, Abû Ya'qûb aussi bien que Nâsir-e Khosraw (p. 164, lignes 18 ss.) y décèlent l'indice de la constance *ne varietur* de leur opération. En revanche le *kâf* et le *mîm* ne figurant pas dans le mot *Allh*, ces deux lettres sont l'indice d'une variation dans le *ta'yîd* (œuvre de l'Intelligence) et dans le *ta'lîf* (œuvre du *Nâtiq*), comme l'auteur va l'expliquer.

255. Cela s'accorde, la suite du paragraphe va le montrer, avec un principe également constant, plusieurs fois déjà rappelé ici, à savoir que le *ta'wîl* ou sens ésotérique des religions positives est constant et unique, tandis que la lettre exotérique de ces religions change et varie avec les prophètes et avec les périodes de la prophétie. De même que le *ta'wîl* de l'Imâm, le *tarkîb*, la démiurgie de l'Ame opérant avec la Nature, est chose également constante. C'est pourquoi même il nous a été dit (ci-dessus 22e Source) qu'il était inconcevable que l'être humain fût apparu sur terre, à l'origine, autrement que de nos jours, c'est-à-dire autrement qu'à l'état plural.

256. Corr. p. 92, ligne 6, au lieu de والتاويل il faut évidemment lire والتاييد ; comparer la

suite du paragraphe et *Khwân*, p. 164, lignes 19 ss. La récurrence des mêmes mots a ici égaré le copiste.

257. Il est intéressant que le mot *san'at* vienne allusivement rappeler ici l'affinité du *ta'wîl* et de l'art alchimique, ou plutôt celui-ci n'est qu'un cas de *ta'wîl*, le *ta'wîl* consistant essentiellement à occulter l'apparent et à manifester l'occulté, ce qui est reconduire les choses à leur archétype (ci-dessus note 246). Najm Kobrâ dira également: « Notre méthode est celle de l'alchimie. »

258. Valeur numérique selon l'*abjad* : *kâf* = 20; *lâm* = 30; *mîm* = 40; *hâ* = 5. Total: 95.

259. Sur la triade *Jadd, Fath, Khayâl*, mise en équivalence avec la triade Séraphiel, Michael, Gabriel, cf. notre *Étude préliminaire* pour *Jâmi' al-Hikmatayn* de Nâsir-e Khosraw (Bibl. Iranienne, vol. 3), pp. 91 - 112.

260. Glose: « Les quatre-vingt dix, ce sont les *neuf* dizaines, à savoir le *Nâtiq*, le *Wasî* et les sept Imâms d'une période. Réfléchis bien. »

261. Corr. p. 93, ligne 2, lire اما التأييد au lieu de اما التأويل; cf. ci-dessus note 256, et *Khwân*, p.165, ligne 5.

262. Glose: « C'est-à-dire le *Nabî*, le *Wasî*, l'Imâm, et en général chaque *mo'ayyad.*»

263. *Khwân*, p. 165, ligne 8: « Puisque toute production de l'art démiurgique n'est produite qu'en raison de la *himmat* (projet, imagination créatrice) de l'Ame. *Himmat* et *fikrat* (méditation, réflexion) sont du ressort de l'Ame; c'est l'Ame qui fait éclore les *himmât* pour qu'elles prennent forme. »

264. Cf. la définition du *ta'wîl* donnée par Nâsir-e Khosraw, ci-dessus note 246 *in fine*.

265. Comparer ci-dessus 31e Source, § 145: l'aptitude du *Qâ'im* et de ses compagnons à produire le sens spirituel de toutes choses. Ici, semble-t-il, devant ce programme de *ta'wîl* illimité, le petit étudiant ismaélien, possesseur de notre manuscrit, a éprouvé une certaine alarme, et a posé une question qui en porte la trace en marge du texte: « Je demandai: est-ce que dans le paradis on continue à apprendre et à suivre des cours? Il (le maître) sourit et répondit: Non! il n'y a de progression et d'accroissement du savoir qu'en ce monde; dans le paradis, on goûte le fruit de la connaissance que l'on a acquise en ce monde, comme on l'a expliqué précédemment » (allusion sans doute à la 27e Source). — C'est à partir d'ici que se produit dans le texte de *Khwân*, page 165, ligne 12, la malheureuse interversion déjà signalée (ci-dessus note 247). La suite du texte correspondant à notre § 184 reprend p. 169, ligne 3.

266. Glose de notre même étudiant: « A propos de ces mots: le *ta'yîd* qui se conjoint avec les *Notaqâ'* en leur venant du *Sâbiq*, — et à propos de ceux-ci: les génies sont au plan des dons du *Tâlî* qui se conjoignent avec les *Notaqâ'*, — je posai cette question: le *ta'yîd* se conjoint-il avec les *Notaqâ'* en venant du *Sâbiq* ou en venant du *Tâlî*? Il répondit: le *ta'yîd* qui se conjoint à eux leur vient de la première Intelligence; ce sont les *fawâ'id* qui leur viennent de l'Ame.»

267. Cf. *Khwân*, p. 169: « Le *ta'wîl* est devenu le château-fort mettant leurs âmes à l'abri de la perdition. » Il importe de relever chez Abû Ya'qûb la désignation du *ta'wîl* comme « caverne » et lieu de refuge, car le motif se retrouve expressément chez les *Ikhwân al-Safâ'* (avec allusion aux *Sept Dormants* de la sourate 18: 17): « Nous sommeillons dans la caverne d'Adam notre père, pendant le laps de temps que nous retournent les vicissitudes

de l'époque.» Plus exactement les Frères entrent dans leur caverne, au dernier des quatre grands jours qui rythment le cycle du Rituel des philosophes: « C'est le jour du retour à notre Caverne, à la caverne de la discipline de l'arcane et de l' occultation, à un état de choses conforme à celui que décrivait le Prophète en déclarant: l'Islam a commencé expatrié et redeviendra expatrié ; bienheureux ceux-là qui s'expatrient » (*Rasâ'il*, IV, 300). Cf. notre étude *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX), Zurich 1951, pp. 201 ss., 216 ss. Quant aux quatre catégories typifiées dans l'Ange, le génie, le démon et l'homme, comparer notre *Étude préliminaire à ... Nâsir-e Khosraw*, pp. 120 ss., et notre Introduction au *Comment. de la Qasîda* de Jorjânî, pp. 93 ss.

En récapitulant les homologations proposées ici par Abû Ya'qûb, on obtient le schéma suivant:

Allah	A	K	20	La 1re Intelligence	Les essences	Ta'yid	Les Anges
illâ	L	L	30	L' Ame	Les projets	Tarkîb	Les génies
ilâha	L	M	40	Le Prophète	La parole proférée	Ta'lif	Les démons
Lâ	H	H	5	L' Imâm	La parole écrite	Ta'wil	Les hommes

Bien entendu, l'on peut combiner ce schéma récapitulatif avec celui qui a été donné ci-dessus dans la note 65. On peut également le combiner avec les correspondances établies dans les 31e et 32e Sources (la *shahâdat* et la Croix), ainsi qu'avec les tétrades figurant dans les diagrammes reproduits pp.79 et p.106. Les combinaisons sont illimitées.

30. Sur la manière dont l'inspiration spirituelle se conjoint avec les inspirés, dans le monde matériel

(40e *Source*, §§ *186-191*)

186 . La conjonction de l'inspiration spirituelle avec les inspirés[268] en notre monde matériel, est d'une qualité plus noble et plus subtile que la conjonction des énergies émanant des corps célestes avec les règnes naturels de notre bas monde. En effet, nous constatons l'existence dans les règnes naturels, d'énergies qui émanent des Sphères et des astres, sans qu'il y ait un signal dans ces règnes naturels (qui nous informe) de la manière dont ces énergies se conjoignent avec eux. Nous constatons que chaque individu reçoit certains influx des mouvements des astres, en proportion de la subtilité et de la densité qui sont en lui. Ensuite, chaque individu fait se produire certaines formes qui recèlent des propriétés et des énergies naturelles.

Semblablement l'inspiration spirituelle brille au monde spirituel[269].

187. Et nous constatons que dans l'ensemble des êtres vivants, l'homme est le seul à qui il soit possible d'extraire les vertus bénéfiques[270] qui ont été pré-impliquées dans le monde matériel comme autant de prévenances, pour disposer ensuite chaque chose de ce monde à sa place, et produire les arts et techniques admirables auxquels les mondes visibles doivent leur perfection et la manifestation de leur beauté. Semblablement, nous ne trouvons en aucun individu de l'espèce humaine, hormis en la personne des Envoyés, quelqu'un à qui il soit possible de se servir du monde spirituel et d'en faire apparaître les vertus bénéfiques qui y ont été pré-impliquées comme autant de prévenances, pour disposer ensuite chaque chose à sa place et produire les institutions admirables auxquels le monde spirituel doit sa perfection et la manifestation de sa beauté.

188. Le début de l'inspiration se produit chez l'inspiré au moment où il devient capable de découvrir les choses sans passer par la voie des sens qui sont nos sources[271], et sans devoir partir des choses visibles pour conclure aux choses invisibles. Mieux dit encore: son âme se trouve exister parmi les choses sensibles sans avoir d'attache avec elles, n'ayant que le désir des réalités spirituelles qui sont totalement indépendantes des choses matérielles[272]. La différence entre le savant et l'inspiré[273], c'est que le savant est contraint, pour le maintien de ses connaissances et de ses doctrines, de recourir aux choses sensibles matérielles, tandis que l'inspiré n'a pas besoin de celles-ci; il se représente spontanément dans sa pensée ce que le savant serait impuissant à déduire par une argumentation s'exerçant sur les indices sensibles. Il arrive souvent que se présente soudainement à l'esprit des inspirés, non pas la mise en forme d'une définition, mais une chose spirituelle qu'ils interprètent en se servant d'expressions qui en font quelque chose de sensible, et grâce auxquelles il est possible à leur peuple de contempler ce qu'ils lui interprètent ainsi. Souvent la vision des hommes n'est pas accommodée à ce que les inspirés leur notifient. Alors ils renoncent à voir personnellement[274] et accueillent ce que ces derniers leur annoncent. Or, si la conjonction de l'inspiration avec les inspirés se faisait par la voie des facultés sensibles, les nouvelles qu'ils annoncent ne revêtiraient pas cette précellence qui surpasse la connaissance que les hommes obtiennent par la vision de leurs propres yeux.

189. On dira peut-être que l'information reçue n'équivaut pas à la vision personnelle. Il reste que la conjonction de l'inspiration avec les inspirés ne s'accomplissant pas par la voie des facultés sensibles, car il s'agit du *logos* à l'état pur, auquel ne se mélange aucune composition de lettres ni de mots, les inspirés conquièrent les hommes en se servant précisément de ce que ces derniers eux-mêmes voient avec leurs sens et de ce qu'ils connaissent avec leur discours composé de mots composés de lettres. Il arrive aussi que l'inspiration se conjoigne avec l'inspiré au moment où il contemple une chose ou un être en particulier, un animal, par exemple, ou une plante, ou quelque chose d'autre. Sa contemplation lui ouvre certaines réalités d'entre les connaissances du suprasensible, et il pénètre au fond de multiples secrets d'entre les réalités invisibles. Ainsi l'inspiration prend consistance sous cette forme.

190. Souvent enfin il arrive qu'en présence de l'inspiré quelqu'un profère quelque chose, sans en comprendre soi-même tous les sens; son propos suffit pour ouvrir à l'inspiré une inspiration merveilleuse, et ce qui lui est ainsi ouvert (révélé), devient une loi divine exemplaire [275] dont la mise en pratique incombe aux humains pendant toute la durée de sa période (dans le cycle de la prophétie). Tel est le sens dans lequel il faut comprendre que l'inspiration se conjoigne avec l'inspiré dans notre monde matériel.

191. Nous avons expliqué au cours du présent livre ce que nous avions promis au début; nous l'avons fait avec concision, en renonçant à toute prolixité. Si nous avions entrepris de commenter en détail chacun des thèmes subtils rassemblés dans ce livre, pour ne rien dire de leur somme, il nous aurait fallu, pour bien les établir, doubler le contenu du présent ouvrage. Mais nous avons composé le présent livre pour les hommes de compréhension, les hommes accomplis qui se suffisent de peu de discours, et qui, sous un petit nombre de mots, perçoivent une masse de significations. C'est à Dieu que tend notre désir dans tout ce que nous avons dit et disons. C'est à lui que nous demandons la récompense dans le Séjour de quiétude, car « il est d'une munificence immense »(3 : 168).

Je scelle mon livre que voici en rendant gloire à Celui qui aide, actions de grâces à Celui qui inspire. La Prière soit sur Mohammad son serviteur l'Élu, sur son légataire spirituel l'Agréé, sur tous les membres de sa Maison, les purs, les loyaux, les justes, paix en salutations multiples.

Ici finit le Livre des Sources.

268. Comparer *Khwân*, chapitre XCI, pp. 207-219. Il y a déjà eu occasion d'insister sur la complexité de la notion de *ta'yîd*: confortation, aide inspiratrice, infusion d'une énergie spirituelle dispensée particulièrement aux rangs supérieurs de la hiérarchie de la *da'wat*. Le terme d'inspiration tout court semble correspondre le mieux au thème du présent chapitre. Comme énergie spirituelle, l'auteur en marque à la fois l'analogie et le contraste avec l'énergie invisible émanant des corps célestes sur les règnes naturels. Comme énergie se traduisant en inspiration, il la caractérise en relevant le contraste entre l'homme inspiré et l'homme de science. Le *mo'ayyad* est, par excellence, l'homme d'esprit prophétique, contrastant avec le philosophe réduit aux déductions de la logique rationnelle.

269. Glose : « C'est-à-dire brille dans les substances spirituelles conjointes aux personnes humaines. Dans les règnes naturels, nous ne trouvons aucun individu, hormis l'individu humain, qui soit en mesure de mettre à son service ce matériel et d'en extraire les vertus bénéfiques. »

270. *Manâfi'ihi*, cf. la glose précédente; le pronom enclitique réfère au monde matériel nommé en tête du chapitre; *Khwân*, p. 218, 4ss.

271. Glose : « C'est-à-dire le monde minéral, le monde végétal, le monde animal. »

272. *Khwân*, p. 218, insiste à cette occasion sur les états visionnaires du Prophète, entre la veille et le sommeil.

273. Ou, comme le dit *Khwân*, p. 219 « entre les *dânâyân-e mo'ayyad*, les savants inspirés (i. e. d'esprit prophétique) et les savants non inspirés. »

274. Glose: « Comme, par exemple, dans le cas du paradis, de l'enfer, du *Sirât*, de la Balance, et toutes choses semblables qu'ils ne peuvent voir de leurs propres yeux. »

275. Sur le terme *Nâmûs* employé ici, cf. l'important article de Martin Plessner in *Encycl. de l'Islam*, s. v. La traduction courante par l'idée de « loi divine » nous semble la mieux appropriée ici au contexte. Avoir cependant présente à l'esprit la conception du *Nâmûs* comme d'une réalité personnelle (identifiée avec le Paraclet, Év. de Jean 15: 26, cf. alors ci-dessus note 196), ou comme le « royaume de l'Esprit », le service divin des philosophes chez les *Ikhwân al-Safâ'*, ou comme celle des parties de l'âme (*nâmûsîyn*, angélique) correspondant à *'aql qodsî*, *intellectus sanctus* des philosophes avicenniens. Cf. encore *Khwân*, p. 114, ligne 2 :
و ایشان مر خداوند شریعت را ناموس گویند

II

COSMOGONIE ET ESCHATOLOGIE

(Risâlat al-Mabda' wa'l-Ma'âd)

de Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Ali ibn Mohammad ibn al-Walîd

II

COSMOGONIE ET ESCHATOLOGIE

(Risâlat al-Mabda' wa'l-Ma'âd)

de Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî ibn Mohammad ibn al-Walîd

Préliminaires

L'opuscule dont nous présentons maintenant ici un premier essai de traduction, diffère sensiblement du précédent quant au style et à la composition. Ce n'est plus l'œuvre d'un dâ'î iranien de la période fâtimide, mais l'œuvre d'un dâ'î yéménite de la période post-fâtimide. Ce sera, il est vrai, l'occasion de nous rappeler qu'entre le Yémen et l'Iran il existe de vieux liens remontant à l'époque sassanide.

Entre le premier et le second moment de notre trilogie, s'est consommé le grand schisme qui, à la fin de notre XI[e] siècle, à la mort de l'Imâm fâtimide al-Mostansir bi'llâh (487/1094), scinda la religion ismaélienne en deux branches: Ismaéliens « occidentaux » (ceux que l'on désigne aujourd'hui dans l'Inde comme les Bohras), et Ismaéliens « orientaux » (les Khojas), issus de la réforme d'Alamût.

Plus grave encore. Le dernier Imâm fâtimide, l'Imâm-enfant al-Tayyib, disparaît en 526/1132; il était le fils du X[e] khalife fâtimide, al-Amir bi-ahkâmi'l-lâh (495-524/1101-1131)[1], qui décéda dans sa trentième année, à peine plus âgé que l'Imâm Hasan al-'Askarî (ob. 260/873, père du XII[e] Imâm, l'Imâm caché des Shî'ites duodécimains), pure et noble figure de douceur à qui celle d' al-Amir est loin de ressembler. Avec cette disparition, l'Ismaélisme de la branche « occidentale » est lui-même rentré dans une période d'occultation de l'Imâmat qui, pratiquement, le met dans une situation spirituelle analogue à celle des Shî'ites duodécimains. De même que pour ces derniers, s'achève avec l'Imâm caché la dodécade parfaite des Imâms manifestés sur terre, de même avec la disparition de l'Imâm al-Tayyib comme XXI[e] Imâm, s'achèvent les trois heptades d'Imâms depuis le prophète Mohammad. On a rappelé précédemment que chacune de ces heptades était désignée par un nom différent (les *Atimmâ*, les *Kholafâ'* les *Ashhâd*). Il resterait à étudier dans quelle mesure cette situation a pu conduire, du côté ismaélien, à un approfondissement du concept spirituel de l'Imâmat analogue à celui de l'imâmologie duodécimaine (nous pensons à Ibn Abî Jomhûr, à Haydar Amolî, au

shaykhisme etc.).

Quant à l'Imâmat, la branche ismaélienne « occidentale » est donc en période de *satr*. Il importe, bien entendu, de ne pas confondre cette distinction entre périodes de visibilité (*zohûr*) et périodes d'invisibilité (*satr*) de l'Imâm, avec la désignation des cycles d'épiphanie (*dawr al-kashf*) et des cycles d'occultation (*dawr al-satr*), dont la succession alternée forme le Grand Cycle cosmique. Il en sera fait mention ici même dans notre petit traité (§§ 55 et 59); leur désignation vise l'alternance d'un statut de la condition humaine, entièrement différent d'un cycle à l'autre, au sens physique comme au sens spirituel. Une première conséquence de l'occultation de l'Imâm, c'est que les Ismaéliens de tradition fâtimide donnent leur obédience pratique non pas à un Imâm visible, comme le font les Ismaéliens de tradition *nizârî*, mais à un *dâ'î*, un grand-prêtre, qui est le représentant de l'Imâm invisible[1]. Cette branche dite « occidentale » a perpétué l'ancienne tradition de l'Ismaélisme fâtimide, sans interruption ni réforme, de siècle en siècle. Avec W. Ivanow on y distinguera trois périodes: une période yéménite, jusque vers la fin du XVIe siècle; une période indienne, lors du transfert de la résidence du grand *dâ'î* en Inde; une période « moderne », depuis le début du présent siècle.

Déjà le petit traité édité et traduit ici comme second moment de notre trilogie, suffirait à révéler quelques-unes des caractéristiques de la littérature ismaélienne de cette région et de cette époque, c'est-à-dire du Yémen au VIIe/XIIIe siècle. C'est beaucoup moins une période de création qu'une période de récapitulation. On édifie des Sommes imposantes, on répond à des questions, on donne des résumés et des consultations, on compile. Notre opuscule est en son genre un excellent résumé, donné par un homme en pleine possession de la doctrine; il forme par là même une excellente introduction d'ensemble. Aussi bien toute cette littérature, totalement inédite, ne laisse-t-elle pas d'offrir un immense intérêt. Nous aurons encore occasion de souligner que, pour notre part, c'est par elle seule que nous connaissons le dramatique «prologue dans le Ciel», par lequel se noue le lien entre la cosmogonie et la sotériologie. Là même il est intéressant de constater comment cette théosophie ismaélienne yéménite préfère décrire la formation et la structure du plérôme suprême en recourant à une sorte de dramaturgie, plutôt qu'au moyen de cette métaphysique de l'*Esto*, de l'être à l'impératif, dont nous avons trouvé chez Abû Ya'qûb Sejestânî une sobre et forte esquisse. On ferait la même observation en la comparant avec les traités en langue persane de tradition

alamûtî, qui reparaissent progressivement au jour grâce à l'infatigable labeur de notre collègue et ami W. Ivanow.

En tout cas, cette période yéménite nous a laissé un certain nombre d'œuvres monumentales. Pour ne rappeler que quelques noms, citons, par exemple, Sayyid-nâ Ibrâhîm ibn al-Hosayn ibn al-Hâmidî, le II[e] dâ'î au Yémen, mort à San'a en 557/1162, dont le *Kanz al-walad*, « l'une des œuvres ismaéliennes les plus secrètes », est une ample Somme d'un enseignement très précieux[3].

Sayyid-nâ Hâtim ibn Ibrâhîm al-Hâmidî, III[e] dâ'î au Yémen, décédé en 596/1199: entre une quinzaine de grands ouvrages se détache le *Kitâb al-Shomûs al-zâhira*, « autre grand compendium très secret de la théosophie ismaélienne »[4].

Sayyid-nâ 'Alî ibn Mohammad ibn al-Walîd, V[e] dâ'î au Yémen, décédé en 612/1215, le père de l'auteur de la présente *risâla*. D'un ensemble de plus de vingt grands ouvrages, se détache particulièrement en relief le *Dâmigh al-bâtil*[5], qui est une monumentale réponse (de quelque 1200 pages compactes) aux critiques adressées par al-Ghazâlî à la religion ismaélienne, dans son *Kitâb al-Mostazhirî*. Notre projet est de revenir ailleurs sur cet ouvrage indispensable pour apprécier la portée réelle des critiques d'al-Ghazâlî, que l'on a un peu trop tendance à considérer comme ayant eu le dernier mot, alors qu'il est passé à côté de certaines considérations essentielles.

On peut considérer que toute cette période yéménite atteint son point culminant en la personne de Sayyid-nâ Idrîs 'Imâdoddîn qui fut, depuis 832/1428, le XIX[e] dâ'î au Yémen et décéda en 872/1468. Il a laissé une vingtaine d'ouvrages considérables, traitant de la théosophie, de l'histoire de la *da'wat*, de controverse, ainsi qu'un *Dîwân* à la louange des Imâms et des *hodûd*. Son *Zahr al-Ma'ânî*[6] est une Somme monumentale et complète, en 21 livres (*bâb*), de la théosophie ismaélienne, que nous avons eu nous-même l'occasion d'utiliser en des recherches antérieures. L'un de ses grands ouvrages historiques, le *Nozhat al-Afkâr* (*Guide*, n° 259) est une histoire, en deux volumes, de la communauté ismaélienne au Yémen. Si cet ouvrage était édité, ou si nous avions pu en disposer, il nous aurait été possible, sans doute, d'en dire davantage sur la personne et l'œuvre de l'auteur de notre *Risâlat al-Mabda' wa'l-Ma'âd*.

Nous pouvons du moins, grâce au *Guide* de W. Ivanow, nous faire une idée de sa bibliographie[7]. Sayyid-nâ Hosayn ibn' Alî ibn Mohammad ibn al-Walîd fut le VIII[e] dâ'î au Yémen; il décéda le 22 Sâfar 667/31 octobre 1268

(on a évoqué ci-dessus l'œuvre de Sayyid-nâ 'Alî ibn Mohammad, Vᵉ dâ'î). Pour fixer quelques synchronismes, on rappellera que la prise d'Alamût par les Mongols eut lieu en 1256; Ibn 'Arabî meurt à Damas en 1240; Nasiroddîn Tûsî meurt à Bagdad, en 1274; Jalâloddin Rûmî meurt à Qonya, en 1273. Des sept ouvrages mentionnés dans la bibliographie de notre auteur, quatre sont des exposés de la théosophie ismaélienne; un cinquième, une *qasîda* sur les droits de l'Imâm al-Tayyib; un sixième, un ouvrage de controverse dirigé contre un chef mo'tazilite; finalement la présente *risâla*, dont le titre est à traduire littéralement « Traité de l'Origine et du Retour ». C'est un titre très fréquent, que porte une multitude d'ouvrages en arabe. Le nôtre se distingue par une acception technique rigoureuse: il s'agit de cosmogonie et d'eschatologie ismaéliennes.

Comme on l'a mentionné déjà, cet opuscule fournit un excellent résumé de théosophie ismaélienne, qui, en attendant l'édition de textes plus étendus, permet de se faire une idée sommaire de la doctrine professée au Yémen dans l'ismaélisme de la tradition post-fâtimide. Il indique en quelques lignes, mais toujours avec un enchainement rigoureux, les principaux thèmes que l'on trouve amplement développés dans la Somme de Idrîs 'Imâdoddin. C'est pourquoi ayant mis à profit l'œuvre de ce dernier dans quelques études antérieures[9], nous aurions aimé esquisser ici quelques comparaisons. Nous avons rapidement constaté qu' il faudrait ou bien reprendre ici tout le contenu de ces études antérieures, ou bien que l'on serait tout simplement entrainé à refaire le grand livre de Sayyid-nâ Idrîs. L'une et l'autre tâche déborderaient le cadre du présent livre où il s'agit essentiellement de rendre accessible un matériel jusqu' ici inédit. Les remarques qui suivent ne prétendent donc qu'esquisser certains thèmes de recherches futures, lesquels seront au besoin rappelés en notes.

Il nous apparait que, par rapport au précédent, l'une des principales caractéristiques du second traité de notre trilogie, est la description du « drame dans le Ciel » donnée dès le premier chapitre (§§ 9 et suivants). Ces quelques paragraphes sont peu de choses par rapport au développement que le motif prendra chez Idrîs 'Imâdoddin; c'est suffisant pour en relever ici l'importance dans la structure d'ensemble, puisque vont en découler toute la cosmogonie et toute l'eschatologie. Il vaut d'autant plus la peine d'y insister que nous ne pouvons dire encore exactement à quel moment ledit motif prend forme dans la théosophie ismaélienne. Pour notre part, nous ne le

connaissons dans la forme où il est esquissé ici, que chez les auteurs yéménites.

Le protagoniste de ce « drame dans le Ciel » est une figure du Plérôme suprême: la troisième Intelligence ou le troisième Archange, celui qui est le second Émané de la première Intelligence, tandis que le premier Émané (*al-monba'ith al-awwal*) est la seconde Intelligence ou l'Ame. C'est l'Anthrôpos céleste, l'*Adam rûhânî*, l'Adam spirituel. Hamîdoddîn Kermânî développe, certes, longuement, dans son *Râhat al-'Aql*, la théorie du Plérôme suprême et de la procession des dix Intelligences. La théorie y comporte également une figure qui est l'homologue de celle qui est appelée ici *Adam rûhânî*. Pourtant, la tonalité diffère. Chez Hamîd Kermânî, elle est essentiellement métaphysique; chez nos théosophes yéménites, la scénographie est celle, nous ne dirons pas d'un mythe, tant le mot est équivoque, mais celle d'une histoire symbolique, c'est-à-dire de ce qu'il faut concevoir comme «histoire» dans un monde suprasensible et trans-historique, parce qu'en dépendra la configuration même de l'histoire s'accomplissant sur terre, au plan du monde sensible. Les événements sur terre ne pourront être compris qu'à la lumière des « événements dans le Ciel ». C'est pourquoi, ici encore, nous aurions voulu tenter une comparaison entre Hamîd Kermânî et nos auteurs yéménites; mais la comparaison prendrait inévitablement les proportions d'un livre, et il nous faut ajourner ce projet.

Ce qu'il importe essentiellement d'en retenir, c'est que le « drame dans le Ciel » dont le protagoniste est l'Ange de l'humanité, l'Adam spirituel, fonde et fixe d'une manière définitive dans l'ensemble de la théosophie ismaélienne, ce « théologoumène des membres » auquel le « Livre des Sources » nous a rendu déjà d'autant plus attentif, qu'Abû Ya'qûb, en sa 38[e] Source, l'a illustré par un remarquable *ta'wîl* ismaélien de l'Évangile selon saint Mathieu (ci-dessus p. 112 et notes 235 ss.). En effet ce motif de l'Adam spirituel, troisième Archange du plérôme qui, déchu au rang de dixième par la faute qui l'immobilisa dans le courant de l'être, se fait le Démiurge du monde physique pour, avec l'aide des siens, les « membres » de son propre plérôme, regagner le rang perdu, c' est là précisément le motif qui permet de situer au mieux la gnose ismaélienne dans l'ensemble des gnoses, et notamment par rapport à la gnose manichéenne. Il y a des affinités profondes qui ont été relevées par nous-même et par d'autres[9]. Il y a également des différences typiques, signalant l'aspect que la gnose, comme telle, devait prendre en Islam. Il y aura là matière à tout un livre, lorsque plus de documents auront été rendus accessibles.

Tout le premier chapitre du présent opuscule est consacré à décrire, en

termes malheureusement très brefs, voire allusifs, le « drame dans le Ciel » et ses conséquences. La structure du Plérôme primordial (*'âlam al-ibdâ'*) est décrite comme se constituant au fur et à mesure que chaque Intelligence ou Archange se constitue elle-même en une unité et prend son rang, du fait qu'elle accomplisse le *tawhîd* du Principe, le *Mobdi'*, qui est le Super-être, l'absolument inconnaissable, « celui que ne peut atteindre la hardiesse des pensées ». Cependant il y a un tel synchronisme entre le *tawahhod*, la monadisation hiérarchisée de chaque Unité archangélique, et sa profession du *tawhîd* de l'Unique, que précisément la définition que notre auteur donne de celui-ci dans l'introduction de son petit livre, ressemble beaucoup plus à l'énoncé d'une intégration monadologique, qu'à la profession de foi commune en Islam exotérique. Mais précisément, aux yeux de l'ésotériste, celle-ci tombe dans l'idolâtrie métaphysique, au moment même où elle prétend la fuir. La faute, l'égarement plutôt, de l'Adam céleste, comme troisième Intelligence archangélique du plérôme, fut de ne pas avoir reconnu cette hiérarchie monadologique du *tawhîd*, et d'avoir voulu s'investir lui-même d'un rang qui n'était pas le sien, usurpation qui est peut-être bien celle que commet le *tawhîd* de l'« orthodoxie » islamique, parce qu'en croyant connaître l'Inconnaissable, celle-ci attribue directement au Principe ce qui qualifie en fait les hiérarchies issues de son Impératif (comparer la 30ᵉ Source d'Abû Ya'qûb : en quel sens la *shahâdat* est la clef du Paradis).

La durée de l'« éblouissement » de l'Adam spirituel, le temps de la stupeur qui l'immobilisa, est marquée et mesurée par la procession successive de sept autres Intelligences, les Sept Chérubins ou les Sept Verbes divins (les sept « Lettres suprêmes » chez Abû Ya'qûb). Sa stupeur, en l'immobilisant, le rétrograde ; lorsqu'avec l'aide des autres Intelligences il reprend conscience, il se retrouve non plus au rang de troisième être du Plérôme, mais au rang de dixième. Cet écart mesure lui-même le rythme des Cycles de l'histoire terrestre ; en la personne de l'Adam spirituel, c'est son « éternité retardée » que doit regagner l'humanité, et c'est cela le sens du temps terrestre et de l'histoire terrestre. Car chaque Ange du Plérôme règne sur un plérôme innombrable. Celui sur lequel règne l'Adam spirituel, c'est l'humanité elle-même. Réveillé de son égarement, ayant arraché de lui-même son Ombre, son Iblis, il demande à tous ceux de son plérôme, à toute l'humanité, de l'imiter et de le suivre. Les uns entendent son Appel, sa *da'wat* ; les autres le récusent avec fureur. Une seule issue au drame : l'Adam spirituel, l'Ange de l'huma-

nité, se fait le démiurge d'un monde inférieur, le monde physique de la nature dense et opaque, comme d'un instrument, une « machinerie » pouvant aider les siens, les membres ou parcelles de lumière de son plérôme, à se sauver des Ténèbres engendrées par le trouble, l'égarement de leur propre conscience.

Dès ce moment même, l'origine de l'homme terrestre dont le problème, on se le rappelle, avait été écarté par Abû Ya'qûb comme insoluble (22[e] Source), se trouve posé en termes tout nouveaux, projeté sur une perspective proprement gnostique. On lira ici même, dans le deuxième chapitre, le récit de l'apparition de l'Adam primordial avec vingt-sept compagnons, au terme d'un long processus cosmique, en la *jazîra* qui est aujourd'hui l'île de Ceylan. Ce premier Adam est désigné également chez Idrîs 'Imâdoddîn comme l'Adam primordial universel (*al-Adam al-Awwal al-Kollî*), quelque chose comme le *Pananthrôpos*, et le cycle qu'il inaugure est un cycle d'épiphanie (*dawr al-Kashf*). Il ne faut donc le confondre ni avec l'Adam spirituel, ni avec l' « Adam partiel », initiateur du présent cycle d'occultation (*dawr al-satr*). L'histoire de celui-ci ressortit au *ta'wîl* qui nous découvre la catastrophe spirituelle qui amena le passage de l'humanité à la condition présente (cf. §§ 55 et 59), tandis que l'adamologie exotérique commune du Qorân et de la Bible ne fait que considérer une histoire tout extérieure et prendre les choses au lendemain de la catastrophe.

Par ces indications sommaires, on peut entrevoir ce qui fait de l'adepte ismaélien un vrai gnostique, mais en même temps un gnostique d'un type absolument propre. Il est, certes, lui aussi, un étranger à ce monde, un expatrié, un *gharîb*. La même interrogation inhérente à la même angoisse humaine fait monter à la conscience de tout gnostique le sentiment d'être un étranger, et en même temps lui découvre que son Dieu doit être également un expatrié, un exilé[10]. Or, si sur ce point même la gnose manichéenne et la gnose ismaélienne se distinguent du gnosticisme classique par un trait qui leur est commun, la gnose ismaélienne se différencie à son tour de la gnose manichéenne, nonobstant toutes autres ressemblances. En effet, comme le fait observer H.C. Puech, le Démiurge du gnosticisme classique était un Dieu inférieur et mauvais, extérieur au plérôme de lumière, tandis que le Démiurge manichéen n'est pas un Jaldabaoth, mais une puissance appartenant, elle aussi, au monde de la Lumière. S'il a produit le cosmos, qu'organisent d'autres entités supérieures et bonnes, c'est à la façon d'une «vaste machine défensive, destinée à limiter autant que possible les dégâts provoqués par l'irruption du mal, à prévenir les attaques futures de l'Obscurité,

et à permettre le dégagement progressif, et donc le salut, des parcelles de Lumière englouties à la suite de la catastrophe initiale[11]. » Trait pour trait, ces remarques peuvent s'appliquer au Démiurge de la gnose ismaélienne. L'Anthrôpos céleste, l'*Adam rûhânî*, n'est pas une puissance mauvaise et extérieure, mais une puissance du plérôme de Lumière, originellement la troisième, et s'il produit le monde physique, c'est pour venir en aide aux siens, leur fournir un instrument de délivrance. Tout cela, on peut le lire ici même dans l'opuscule de Sayyid-nâ Hosayn.

Toutefois, certaines différences sont perceptibles; ce sont celles que nous avons déjà relevées ailleurs comme une altération, un décalage de la dramaturgie zervânite, et dont le résultat est que les systèmes décrits par Sharastânî comme étant ceux des Zervânites et des Gayomartiens (où Zervân, de divinité suprême, devient l'un des Anges du plérôme) ressemblent de façon si frappante à celui des Ismaéliens[12]. L'irruption des ténèbres n'est plus le fait d'une contre-puissance extérieure, mais se produit chez l'une même des puissances du plérôme. Cela s'accorderait avec un certain gnosticisme, mais la phase décisive du drame est ici le triomphe que cette Puissance commence par remporter sur elle-même, en expulsant de soi-même son Iblis, tel un Archange Michel remportant sur soi-même sa victoire (les soufis diront: «convertir son propre Iblîs à l'Islam»). Tous les êtres composant son propre plérôme, c'est-à-dire les humains, sont à l'image de ce combat: les uns ont accepté de combattre pour leur Ange et avec lui, les autres se sont dressés contre lui; leur antagonisme se retrouve une fois qu'ils sont passés à la condition matérielle du monde physique, et durera jusqu'à la fin du Cycle des cycles, se manifestant en chaque « cycle d'occultation. »

Mais une fois enregistrée cette altération dramaturgique, dont on pourrait dire qu'elle répond à l'exigence que l'Islam imposait à sa propre gnose, on ne peut qu'être frappé de la similitude du processus cosmogonique qui, dans la gnose manichéenne comme dans la gnose ismaélienne, marque le passage de la condition plérômatique à la condition matérielle. D'une part, dans le manichéisme, le Démiurge qui est l'Esprit vivant, et que les documents iraniens désignent comme Mihryazd (Mithra yazata), châtie les archontes démoniaques en formant les Cieux de leurs peaux écorchées, les montagnes de leurs os, la terre de leur chair, tandis qu'il « opère une première libération de la Lumière en constituant en trois lots la substance mélangée[13] », trois lots diversifiés selon la part plus ou moins grande de Ténèbres qui les affecte, et dont l'un formera le Soleil et la Lune, l'autre les étoiles, un troisième la mas-

se tellurique. Semblablement, on peut lire dans l'exposé de notre théosophe yéménite (§§ 15-17) comment le refus opposé par l'humanité plérômatique à l'Appel de son Ange, comporta des degrés, et comment de la masse ténébreuse différenciée en fonction de ces degrés, furent constitués respectivement les Cieux et les étoiles, les Éléments intermédiaires et la masse la plus dense qui est au centre de la Terre (§ 16).

Le même décalage et, simultanément, le même parallélisme se font sentir dans le thème de la consubstantialité entre Dieu et les âmes de lumière, professée par le manichéisme[14]. Pour la foi manichéenne, les âmes sont des fragments de la substance divine de Lumière, puisqu'en fin de compte « c'est une partie de Dieu qui est ici-bas déchue, liée au corps et à la Matière. » Cette conception s'accorde avec celle de la théosophie ismaélienne, à condition d'avoir en la pensée ce qu'elle se représente par le mot « Dieu » (cf. §§ 7 et 61): comment en fait le Nom suprême échoit à la première Intelligence, et comment en fait, par rapport à l'humanité, c'est le Démiurge (le *modabbir*), l'Anthrôpos céleste, troisième Intelligence devenue dixième du Plérôme, qui assume la fonction divine.

Déjà Abû Ya'qûb nous a mis sur la voie, en interprétant la péricope de l'Évangile selon saint Mathieu comme un dialogue entre l'Ame du monde et les âmes individuelles qui sont des parties ou des portions d'elle-même (38e Source). Selon le schéma yéménite, il faudra dire désormais: un dialogue entre l'*Adam rûhânî*, dixième Archange et Démiurge, et les membres de son plérôme venus ici-bas et ayant pris parti, les uns pour lui, les autres contre lui[15]. Mais avant et après toutes choses, le Principe suprême, le *Mobdi'* comme Super-être, demeure sauf, inaccessible et inconnaissable, au-dessus et en dehors de tout ce drame. L'*Adam rûhânî* n'est pas ici le « moi » du Principe; un rapport analogue n'existerait qu'entre lui et la première Intelligence (une étude future du rapport entre le Second Émané et la première Intelligence, chez Hamîd Kermânî, nous en apprendra davantage). Ce décalage opéré, l'idée de la cosmogonie et de la sotériologie manichéennes se retrouve dans la gnose ismaélienne. Finalement, ce n'est pas Dieu, entendu comme *Mobdi'*, Principe suprême, qui se sauve lui-même, avec nous et à travers nous, puisque de lui il est impossible de rien dire, mais celle des Intelligences archangélique du Plérôme qui est l'*Adam rûhânî*, l'Anthrôpos céleste. Alors, comme l'indique notre auteur, de période en période, de cycle en cycle, d'Imâm en

Imâm, l'Ange de l'humanité regagne son rang, avec l'aide de tous ceux des siens qui lui sont restés fidèles et qui regagnent avec lui leur rang originel. Il est bien aussi, en eux et à travers eux, le Sauvé-Sauveur (expression que nous préférons ici au Sauveur-Sauvé, car c'est le fait d'être Sauvé qui en fait un Sauveur, et non l'inverse). La consommation du temps rédime l'« éternité retardée » par sa faute, et c'est tout le sens du devenir du monde. Tout le Plérôme suprême est avec lui solidaire du même combat, que mènent, pour lui et avec lui, les êtres de lumière engloutis dans les Ténèbres de la condition humaine présente.

L'issue de ce combat, c'est, en termes ismaéliens, l'avènement du *Qâ'im*, l'ultime Résurrecteur, celui de la *Qiyâmat al-Qiyâmât*, la Résurrection des Résurrections. Ici encore, Abû Ya'qûb (31e Source) nous a permis de percevoir certaines réminiscences précises, dans son explication du sens ésotérique de la Croix chrétienne par rapport à la parousie du dernier Imâm. Cette parousie est l'aube se levant au terme de la Nuit du Destin (*laylat al-Qadr*, sourate 97), et celle-ci est la Nuit même de l'humanité en ce cycle d'occultation. Là même nous avons discerné nettement chez le théosophe ismaélien le motif de la *Croix de lumière*, et ce nous fut l'occasion de rappeler l'identification, accomplie d'autre part également dans le shî'isme duodécimain, entre le dernier Imâm et le Paraclet, ainsi que nous l'a montré le texte de Haydar Amolî qui nous réfère à l'Évangile de Jean (15:26)[16]. La richesse de ce thème paraclétique qui donne toute sa signification au shî'isme, ismaélien aussi bien que duodécimain, pour l'histoire religieuse de l'humanité, appellera une recherche approfondie. Ce que l'on veut seulement en indiquer ici, c'est qu'entre le « drame dans le Ciel » et l'épiphanie du Paraclet, s'étend toute une prophétologie qui, dans la gnose manichéenne et dans la gnose ismaélienne, présente une similitude frappante.

A l'idée manichéenne qu'il y a dès l'origine du monde une seule et même tradition de Vérité transmise de période en période, et sous des formes différentes, par une succession d'Envoyés ou Révélateurs (Adam, Seth, Enosh, Hénoch, Nicotheos, Noé, Sem, Abraham, et par excellence Bouddha, Zoroastre, Jésus)[17], correspond l'idée ismaélienne de la succession des *Notaqâ'* (d'Adam à Mohammad), chaque période ayant son *rasûl* et *nâtiq*, l'Envoyé et Énonciateur d'une révélation religieuse. A l'idée manichéenne que ces Illuminateurs sont envoyés successivement, de période en période, par le dieu Xrad-

shahr, le dieu du royaume du *Noûs*, de l'Intelligence et de la lumière (le persan *xrad* est l'équivalent de l'arabe *'aql*, donc ici la première Intelligence), correspond l'idée ismaélienne que le message prophétique commence avec l'Appel de la première Intelligence adressé à tout le plérôme; il se propage avec l'Appel adressé aux siens par l'*Adam rûhânî*, puis avec l'Adam *pananthrôpos*, éclos avec vingt-sept compagnons à l'origine de l'humanité terrestre, et finalement, en notre présent cycle, depuis *notre* Adam jusqu'à Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad. Manichéisme et Ismaélisme professent mêmement l'identité substantielle des Messagers divins, exemplifications d'une même Essence en plusieurs existences. C'est pourquoi la gnose ismaélienne connait toute l'histoire religieuse secrète, avec les noms des dignitaires ésotériques, antérieure à l'Islam, lequel n'est que la période finale d'une Religion prophétique éternelle.

Cependant, pour rejoindre l'idée shî'ite du Paraclet, il nous faut tenir compte de ce qui fait l'essence du shî'isme, où l'imâmologie forme le complément nécessaire, sinon prédominant, de la prophétologie. A côté de la fonction du Prophète (*nobowwat*) révélant la lettre, l'exotérique, de chaque religion prophétique, la théosophie shî'ite réserve la fonction de l'Imâm (*walâyat*) comme détenteur et ministre du sens ésotérique des Révélations[18]. Dans le précédent livre, Abû Ya'qûb nous l'a rappelée en maintes pages. Pour la gnose manichéenne, Mani est le Révélateur suprême parce qu'il est le dernier Prophète, le Messager ultime, l'Illuminateur parfait, l'Esprit-saint ou Paraclet dont l'envoi avait été promis par Jésus[19]. On a vu précédemment ici même, par le texte de Haydar Amolî (ci-dessus note 16), que pour le shî'isme duodécimain, le XIIe Imâm dont la situation correspond, comme celle de Mani, au douzième des signes zodiacaux, est, lui, le Paraclet annoncé par Jésus. Ce qu'apportera la parousie du dernier Imâm, que ce soit le XIIe Imâm des shî'ites duodécimains ou le Qâ'im des Ismaéliens, c'est, comme les Manichéens l'entendaient de Mani, la Révélation parfaite, la gnose intégrale, science absolue et directe, le *ta'wîl* de toutes choses et de toutes révélations.

C'est pourquoi, s'il y a des *hadîth* nous attestant que la personne du Prophète fut identifiée avec le Paraclet, il reste que, pour la gnose shî'ite, cette identification ne pourrait, en tout état de cause, concerner que la *walâyat* dont le Prophète est lui aussi détenteur. Cependant la mission du Prophète est uniquement et strictement de révéler le *tanzîl*, non pas le *ta'wîl*. C'est pourquoi

la plénitude de l'idée paraclétique en gnose islamique n'est atteinte qu'en termes de gnose shî'ite, parce que le ministre du *ta'wîl*, de l'herméneutique de tous les sens cachés, c'est non pas le Prophète, mais l'Imâm, et par excellence le dernier Imâm, lequel est pour l'Ismaélisme le VII[e] *Nâtiq* de notre cycle, non pas parce qu'il apporte une Révélation nouvelle, mais parce qu'il dévoile le sens caché de toutes les Révélations antérieures, et inaugure ainsi le passage au cycle d'épiphanie (*dawr al-kashf*).

Par là même on mesure aussi l'affinité et la différence de la prophétologie et de l'imâmologie shî'ites à l'égard de la prophétologie judéo-chrétienne, l'idée du *Verus Propheta*, le Vrai Prophète, telle que la présente la littérature dite pseudo-clémentine[20].

Tous ces thèmes sont indiqués dans le présent opuscule de Sayyid-nâ Hosayn, et s'y liront d'autant mieux si, étant donnée son extrême concision, on se rend attentif à ce qui est sommairement esquissé ici. Il est un autre motif autour duquel se noue un ensemble de représentations essentielles. *Croix de lumière* et *colonne de lumière* sont, dans le manichéisme, deux représentations formant pendant l'une à l'autre; la gnose ismaélienne nous propose quelque chose de semblable.

La « colonne de lumière » joue dans le manichéisme une fonction salvifique essentielle, qu'on ne peut mieux situer qu'en ces termes de H.-C. Puech: « L'énorme machine cosmique tourne, et la roue à douze godets, la gigantesque *noria* que Jésus a établie pour le salut des âmes, ne cesse de puiser les parcelles de Lumière une à une dégagées du fond de la Nuit charnelle et terrestre, les âmes radieuses des morts qu'elle déverse à la *colonne de lumière*, laquelle, par les vaisseaux de la Lune et du Soleil, fait remonter ce fret mystique à son clair paradis d'origine.[21] » Il suffit de se reporter ici au § 43 de notre opuscule, pour y comparer le rôle assumé par la colonne de lumière (*'amûd min nûr*), confortant, aimantant et dirigeant les âmes ou formes de lumière, pour les réintégrer au Plérôme. Il est peu probable que l'identité du terme et de l'image résulte d'un hasard. Ce même paragraphe, en nous montrant à l'œuvre le « magnétisme divin», la « colonne de lumière », nous donne également la clef d'un concept qui figure presque à chaque page, puisqu'il l'identifie avec cette colonne de lumière : la *mâddat*, « sève divine », « sève prééternelle », qui s'origine au Principe suprême et se propage d'une extrémité à l'autre des hiérarchies célestes et terrestres.

En bref, l'on peut observer que cette « colonne de lumière », dans la gno-

se ismaélienne, assume une double fonction: pour l'eschatologie du gnostique et pour l'imâmologie; aussi bien n'est-ce là que deux aspects d'un même processus, celui qui est annoncé dans le deuxième mot du titre, le *Ma'âd.* Nous lisons donc dans le présent opuscule de notre théosophe yéménite (§ 40) qu'au moment où le néophyte (le *mostajib*) formule l'engagement solennel qui l'agrège à la sodalité ismaélienne, un point de lumière se conjoint à son âme, se juxtapose à elle sans s'y mélanger, resplendissant sur elle comme un joyau; la source en est la *mâddat* qui n'est autre que la colonne de lumière. On ne peut qu'être frappé ici de l'identité du motif avec le motif manichéen de la forme de lumière que l'Élu reçoit, lorsqu'il est agrégé à la communauté manichéenne par l'acte de renonciation solennelle aux puissances de ce monde. Il dépendra de l'adepte que ce point de lumière grandisse en une Forme resplendissante, dont il aura la vision au moment de son départ de ce monde. Cette forme, c'est bien « l'Image de lumière à la ressemblance de l'âme », l'Ange portant « le diadème et la couronne », l'*alter ego* céleste guide et sauveur, auquel le zoroastrisme et le manichéisme ont donné le même nom de Daênâ[22]. L'eschatologie individuelle de l'ismaélisme reproduit ce trait essentiel de l'eschatologie zoroastrienne et manichéenne. L'adepte fidèle et triomphant est attiré alors, par le magnétisme de la « colonne de lumière », vers la Forme de Lumière du Compagnon qui le précède en grade mystique (son *hadd*) et qui est son répondant éternel. Ensemble ils prennent rang pour constituer avec tous les autres *hodûd* ce « Temple de lumière » qui, tout en ayant la Forme humaine, est purement spirituel, et qui est la divinité, le *lâhût*, de l'Imâm.

Là-même nous rencontrons le problème qui s'est posé à tout le shî'isme, problème central de son imâmologie, et qui s'est posé à lui dans des termes identiques à ceux dans lesquels se posait dans le christianisme le problème de la christologie. Il sera capital d'approfondir à travers des textes malheureusement encore trop peu connus, comment l'imâmologie a répété, ou réinventé, ou cerné, toutes les solutions de type gnostique, sans jamais se rallier à quelque chose qui ressemblât au dogme de la christologie officielle des Conciles. Il suffit de lire les §§ 61 et suivants de notre opuscule yéménite, pour constater à quel point l'on discernait le péril à éviter.

L'esquisse de notre auteur est malheureusement très brève, bien que les troisième et quatrième chapitres en entier traitent de l'imâmologie, en liant à l'eschatologie individuelle des adeptes la constitution de la divinité et de l'hu-

manité de l'Imâm. Sa divinité, son *lâhût*, c'est le « Temple de lumière » (*haykal nûrânî*) formé de toutes les âmes de lumière, c'est-à-dire de tous les grades de la sodalité mystique, et dont l'âme de l'Imâm est le support. Son humanité, *nâsût*, n'est point l'humanité commune. D'une manière ou d'une autre, toute gnose, parce qu'elle est attentive aux « événements dans le Ciel », traduit la présence, l'épiphanie, du suprasensible sur terre en termes de « docétisme », ou mieux dit en termes de *caro spiritualis*, à rebours de toutes les tendances historicisantes et matérialisantes qui ont déterminé le cours des représentations en Occident. Les §§ 47 et suivants de notre opuscule montrent comment la formation du corps de l'Imâm résulte du processus de toute une alchimie cosmique, processus dans lequel le Soleil et la Lune jouent un rôle correspondant à celui qui leur était assigné dans l'eschatologie manichéenne. Plus exactement dit, ce rôle, ils l'assument ici non plus pour le retour des âmes de Lumière, mais comme agents de la sublimation de la partie la plus subtile des restes matériels des adeptes, appelée à s'intégrer à la surhumanité de l'Imâm, à son corps « qui a la blancheur et la subtilité du camphre » (*jism kâfûrî*). Il s'agit ici d'une représentation imaginative dont la signification permanente s'attache non pas évidemment aux éléments matériels mis en œuvre, mais à l'intention qui les configure : conduire à se représenter l'humanité des Imâms comme ayant été d'ores et déjà une humanité céleste.

Cet aspect de l'imâmologie appellerait bien des comparaisons. De même que l'Imâm et son épouse consomment une nourriture ou un breuvage sur lesquels s'est déposée la rosée céleste produite par cette alchimie cosmique, de même le « Bouddha Mani », selon certaines traditions chinoises, se métamorphose en une grenade des jardins impériaux que consomme sa future mère. De même que le Bouddha et Lao-Tseu sont sortis, l'un du flanc gauche, l'autre du flanc droit de leur mère respective[23], de même les deux petits Imâms Hasan et Hosayn, ne sont pas nés de la manière commune, mais sont sortis respectivement du flanc droit et du flanc gauche de leur mère, Fâtima l'Éclatante. L'hagiographie shî'ite mentionne un trait semblable pour la naissance du XII[e] Imâm[24]. Enfin, il suffit de rappeler comment la naissance de Zarathoustra sur terre est préparée par l'intervention des Archanges[25]. Si la nourriture qu'absorbent le père et la mère de Zarathoustra est ménagée par le soin des puissances célestes de l'Eau et de la végétation, les mêmes soins providentiels ménagent aux parents du futur Imâm la nourriture recélant

le germe matériel de sa surhumanité.

L'opuscule s'achève sur les perspectives tragiques du devenir posthume réservé aux mauvais, aux Adversaires irréconciliables de la Lumière. La gnose ismaélienne sait, elle aussi, qu'il y a des âmes qui se sont si intimement agglomérées aux Ténèbres, qu'elles ne peuvent plus s'en séparer. Une lueur d'espoir subsiste pourtant pour elles, au terme d'un redoutable *Samsara* dont notre auteur indique brièvement les douloureuses et effrayantes étapes. Le devenir posthume des enténébrés forme symétriquement pendant à celui des âmes de Lumière. Ces dernières, on vient de le dire, se conjoignent avec leur Forme de Lumière pour s'intégrer au Temple spirituel de l'Imâmat et former la divinité de l'Imâm, tandis que l'élément subtil de leurs restes périssables est sublimé par une alchimie cosmique pour former la surhumanité de l'Imâm. En revanche, de même façon que dans l'eschatologie zoroastrienne, à l'apparition de la beauté de Daênâ se substitue, pour le mauvais, la vision de l'épouvantable caricature qui le terrorise: sa propre forme de Ténèbres qui se sépare de lui, et qui, impuissante à monter et à revenir, s'agglomère à ses semblables pour tournoyer en une colonne de ténèbres qui surplombe les consciences. Là se forme un rassemblement de tous les démons de l'humanité, déchaînant dans celle-ci les catastrophes. Notre auteur n'ose en dire davantage.

Nos quelques remarques n'entendent nullement résoudre la question des origines de la gnose ismaélienne. Beaucoup trop de textes restent à connaître. De toutes façons une question est posée, qu'on la pose en termes de morphologie, d'analyse structurale, ou en termes de relation historique. L'on a pu enregistrer des affinités et des différences; il était nécessaire de les indiquer brièvement ici, ne serait-ce que pour faire ressortir l'intérêt de notre opuscule, deuxième moment de notre trilogie, pour le concept même de gnose.

Il y aurait, certes, bien d'autres remarques à faire, car il n'est pas jusqu'au nom de *da'wat* que se donne depuis l'origine la sodalité ismaélienne, qui n'éveille le sentiment de son affinité avec toutes les gnoses. Mani s'est donné comme un Envoyé lançant à travers le monde l'Appel de Vie, le Cri du Salut, et suivant l'exemple du maître, le clerc manichéen sera un « crieur », un prédicateur qui à travers l'espace et le temps répétera cette invitation à l'Éveil et à la Libération[26]. Cette invitation, l'Ismaélisme l'entend, lui aussi, résonner depuis l'origine des mondes; c'est la *da'wat*, l'Appel, la Convocation. Ses émissaires sont des *dâ'îs*, des convocateurs, ceux qui appel-

lent, convoquent. Et en se désignant elle-même comme la *da'wat*, la communauté ismaélienne entend être sur terre la *Convocation*, l'assemblée de tous ceux qui ont même *vocation*: celle du gnostique, de l'expatrié, convoqué à retrouver, envers et contre tout, la voie qui le reconduit *chez soi*. La « Convocation ismaélienne » n'est que la forme propre, assumée en la période du prophète Mohammad, par cette « Convocation éternelle. »

N'ayant eu en main que les photographies du manuscrit, dues à l'aimable obligeance de M. Aref Tamer, il nous est impossible de parler du manuscrit lui-même, sinon pour en dire qu'il s'agit d'une copie correcte dans l'ensemble, dont la lecture ne nous a coûté aucune peine excessive, bien que les courbes de l'écriture décèlent une certaine nervosité. (En revanche, notre typographie n'est pas sans défaut; les principaux *errata* seront indiqués ici en notes). Sont, bien entendu, le fait de l'éditeur, la division et la numérotation des alinéas, ainsi que le mot *fasl* suppléant éventuellement au vide laissé dans le manuscrit (et qui aurait dû sans doute être rempli plus tard à l'encre rouge). Le sigle « A » réfère à l'original; le sigle « Ah » réfère aux très rares corrections portées en marge du manuscrit.

Notre traduction donnée ci-dessous ne fait qu'omettre l'entrée en matière. L'auteur y accuse réception de la lettre dans laquelle son correspondant lui a posé des questions. Il lui annonce dans quelle intention il va lui répondre, et lui demande en échange la promesse solennelle de ne communiquer à quiconque, sans son autorisation, le contenu de ses réponses. Cette discipline de l'arcane avait sa raison d'être, au Yémen et ailleurs, au XIII[e] siècle.

1. Cf. W. Ivanow, *Guide*, p. 50, n° 173, mention du traité où al-Amir prend la défense des droits d'al-Mosta'li à l'Imâmat, contre les revendications des adeptes de l'Imâm Nizâr.

2. Pour les brèves indications qui suivent, cf. *ibid.*, pp. 15 ss. Le *dâ'î* en exercice est actuellement le LI[e] dans l'ordre de succession, Sayyid-nâ Tâhir Sayfoddin.

3. Cf. *ibid.*, p. 52, XLI, n° 190.

4. Cf. *ibid.*, p. 54, XLIV, n° 205.

5. Cf. *ibid.*, p. 56, XLVII, n° 220.

6. Cf. *ibid.*, pp. 62-64, LV, n° 260.

7. Cf. *ibid.*, p. 60, XLIX, n[os] 241 à 247. Le titre de la présente *Risâla* y est enregistré sous ce dernier numéro, et l'*incipit* donné en note, p. 61.

8. Ce sont celles auxquelles nous avons déjà référé: *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme* (Eranos-Jahrbuch XX, 1952, pp. 194-217); *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII, 1955, pp. 141-249); *De la gnose antique à la*

gnose ismaélienne (Accad. Naz. dei Lincei, XII Convegno Volta), Roma 1957, pp. 105-143. En outre, chaque paragraphe de notre *Risâla* trouve un ou plusieurs passages correspondants dans R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943.

9. Cf. *Umm al-Kitâb*, éd. W. Ivanow, dans la revue *Der Islam*, XXIII, et notre étude citée dans la note précédente, *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*.

10. Cf. essentiellement sur ce point, l'esquisse phénoménologique donnée par H-C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Publications du Musée Guimet, Bibl. de diffusion, vol. LVI), Paris 1949, pp. 70 ss.

11. *Ibid.*, p. 153, note 274.

12. Cf. ci-dessus *Livre des Sources*, 25e Source, note 169.

13. H.-C. Puech, op. cit., p. 79 et les notes 319 à 321 donnant les références aux textes.

14. *Ibid.*, p. 71.

15. A signaler que les Manichéens ont également développé leur propre exégèse du même passage de l'Évangile selon saint Mathieu, cf. H.-C. Puech, *op. cit.* p. 194, note 392.

16. Cf. le texte cité précédemment ici, 31e Source, note 196, avec les autres références; sur la Croix de Lumière, cf. les références données par H.-C.Puech, *op.cit.*, p. 176, note 343.

17. Cf. H.-C. Puech, *op. cit.*, p. 61 et pp. 144 ss., note 241; notre étude *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, pp. 136 ss.

18. Pour les notions de *nobowwat* et *walâyat* dans la théosophie du shî'isme duodécimain, cf. notre étude *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXVIII), Zurich 1960, pp. 87 ss.

19. H.-C. Puech, *op. cit.*, p. 62.

20. Cf. notre étude *Épiphanie divine*... pp. 162 ss.: adamologie ébionite et adamologie ismaélienne.

21. Comparer *'amûd al-sobh*, orthographié tantôt avec *sâd* (colonne de l'aurore), tantôt avec *sîn* (colonne de louange), et les raisons probables de cette alternance, dans notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet-Chastel, 1960, pp. 168 ss., 209-210.

22. Pour l'ensemble des références et des contextes, cf. notre étude *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (citée ci-dessus p. 4, note 7), chap. II, § 4, pp. 162-165.

23. H.-C. Puech, *op. cit.* ,p. 121, note 142.

24. Sur la naissance des deux Imâms Hasan et Hosayn, cf. notre étude *Épiphanie divine*... p. 199, note 111; sur la naisonce du XIIe Imâm, cf. notre étude *L'Imâm caché*... (ci-dessus note 18), pp. 77 ss.

25. Cf. A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York 1926, pp. 24-25, avec réf. à Dênkart VII, 2: 36-72, et Zat-spram XIII. 4.

26. H.-C. Puech, *op. cit.*, p. 63.

INTRODUCTION
Sur le Tawhîd

2. Sache que le Mystère des Mystères (*ghayb al-ghoyûb*) est celui que ne peut atteindre la hardiesse des pensées[27]; ce qui n'est saisissable ni dans le nœud d'une intuition secrète, ni dans l'étreinte d'une réflexion méthodique; ce qui ne comporte ni nom ni qualification; ce qu'il n'y a moyen de connaitre qu'en reconnaissant que la totalité des univers a un Principe qui les instaura, mais que les intelligences sont impuissantes à connaitre.

3. Sache que le *tawhîd*, c'est la connaissance spirituelle (*ma'rifat*) des rangs (*hodûd* « dignitaires ») des hiérarchies supérieures (célestes) et des hiérarchies inférieures, et c'est reconnaitre que chacun de ces rangs est respectivement unique en sa position (*martaba*)[28].

Le *tajrîd* (séparer, isoler), c'est dénier la divinité à l'ensemble des êtres instaurés et des êtres créaturels[29], et l'affirmer de leur Principe (*Mobdi'*).

Le *tanzîh* (*via negationis*), c'est écarter du Mystère des Mystères tous les attributs, et c'est reconnaitre que toutes les désignations exprimées dans les différentes langues pour signifier les qualifications de la divinité, tombent toutes en fait sur la première Intelligence[30], ainsi que je te l'expliquerai dans ce qui va suivre, *in shâ'llâh*.

Telle est la vérité gnostique (*haqîqat*) du *tawhîd*, du *tajrîd* et du *tanzîh*, la quintessence de l'enseignement qui nous vient de nos Guides les Très-Purs, concernant le *tawhîd*.

27. C'est l'expression classique en terminologie ismaélienne pour désigner le Principe, le Super-être: *alladhî lâ (ta)'ajâsaro nahwa-ho'l-khawâtir*. Cf. R. Strothmann, *Gnosis-Texte*, lex. s.v. C'est la divinité inconnaisable, imprédicable, ineffable, *to arrheton* des gnostiques, l'Abîme de Silence auquel s'origine toute la procession des mondes.

28. Il a été fait allusion dans nos Préliminaires à cette conception du *tawhîd* comme reconnaissance de l'« ordination » monadologique de l'être, en quelque sorte un kathénothéisme ésotérique. Cf. avant tout, la 30e Source d'Abû Ya'qûb expliquant en quel sens la *shahâdat* est la clef du Paradis. La conception fondamentale de la théosophie ismaélienne est ici en cause. Elle impose de comprendre que le *Nom* de la divinité échoit en fait à la première Intelligence (§ 7), tandis que simultanément celle-ci se dénie à elle-même la divinité pour l'affirmer de son Principe. Le même paradoxe se répète à tous les rangs des hiérarchies de la « Convocation éternelle », dans le Ciel et sur Terre. Quelle que soit la limite, *hadd*, qu'atteigne une Intelligence, il y a toujours au-delà une autre limite qui, à son tour, les

contient toutes deux, ainsi de suite. C'est faute de le comprendre que le *tawhîd* et les dogmatismes exotériques tombent en fait dans l'idolâtrie métaphysique. Le meilleur texte qui illustre ce thème est l'extraordinaire entretien entre Qostâ ibn Lûqâ et son disciple, 'Amalâq le Grec, que nous avons traduit, d'après Idris 'Imâdoddîn, dans notre étude *Épiphanie divine*, pp. 232-236. Nous comptons y revenir ailleurs beaucoup plus longuement en essayant de comprendre à sa lumière le drame spirituel d'un Shalmaghânî. Ici même comparer ce qui sera dit sur l'étymologie du nom Allâh (§ 7); en quel sens parler de la «divinité» de l'Imâm sans tomber dans l'extrémisme (§ 61); l'effet du *tawhîd* monadologique et kathénothéiste sur la Forme de lumière qui se conjoint à l'adepte lors de l'initiation (§ 41); comment la « colonne de lumière » attire la Forme de lumière de l'adepte *post mortem* vers celle du *hadd* dont il est le *mahdûd* (§ 43).

29. Les *mobda'ât* et les *makhlûqât*: sur la source de la distinction entre *'âlam al-amr* et *'âlam al-khalq*, cf. ci-dessus 5ᵉ Source d'Abû Ya'qûb, note 93.

30. Comparer encore ci-dessous § 7 et ci-dessus la note 28. Les *Gnosis-Texte* de R. Strothmann en fournissent de nombreuses illustrations: tous les versets qorâniques où figure le nom Allâh se rapportent en fait à la première Intelligence, *Noûs-Logos*.

Chapitre premier
De l'instauration de l'univers spirituel et de la cosmogonie

4. Sache que le Mystère des Mystères instaura le Plérôme primordial[31] d'un seul coup, sans intervalle de temps ni d'espace, à l'état de Formes de lumière d'une multitude innombrable, toutes égales entre elles quant à la perfection première et l'existence première, ce qui veut dire la vie, la capacité, la puissance[32]. C'était l'exigence même de son équité que de les constituer toutes égales, sans qu'aucune d'entre elles n'ait de préséance sur les autres. Qu'en leur multitude elles se présentent telles qu'aucun nombre ne peut les recenser[33], il y a là un indice que les Intelligences ne peuvent contenir la somme de la surabondance et de la générosité du Principe. C'est cette multitude d'êtres que l'on désigne comme le Plérôme de l'instauration initiale (*'âlam al-Ibdâ'*), l'univers spirituel (*'âlam rûhânî*), parce que ce sont tous des Esprits constitués de pure lumière, sans aucune opacité ni matérialisation. Aucun lieu ne peut les contenir, et leur Principe n'a pas besoin de temps.

5. L'indice en est que nous constatons que nos propres âmes, lesquelles sont par rapport à cet univers spirituel comme une partie chétive à l'égard d'un Tout sublime et considérable, - parcourent elles-mêmes la distance de

l'orient à l'occident, par le tourbillonement des pensées, en moins d'un clin d'œil. Elles sont capables de se représenter ce qui leur est absent, et de le connaître sans qu'il s'ensuive qu'un lieu quelconque les contienne, ni qu'elles aient besoin pour cela d'un temps quelconque. Tout au contraire, c'est leur propre méditation qui, en moins d'un instant, embrasse les régions lointaines, voire les Cieux et la Terre et ce qu'ils contiennent. Si donc il en est ainsi pour nous, nonobstant notre faiblesse et notre impuissance, et le fait que nos âmes soient liées à nos corps matériels, qu'en sera-t-il pour un être qui est parfait, dégagé de toute union avec les corps matériels?

6. Les Formes du Plérôme suprême présentent un état de gloire et de noblesse, de précellence et de perfection, dont les intelligences humaines sont impuissantes à connaître le Principe. Mieux dit: Celui-ci est le Super-être qui transcende immensément tout cela. Ensuite, voici qu'une Forme d'entre ces Formes primordiales se contempla soi-même et contempla ses semblables. Elle médita sur elles. Elle fut poussée spontanément à sa méditation, sans personne d'autre qui l'instruisît ou qui l'inspirât. Et elle comprit qu'elle-même et ses semblables avaient un Principe tout autre qu'elles-mêmes, et qu'elles-mêmes étaient impuissantes à connaître. Alors elle se dénia à elle-même la divinité et la dénia à ses semblables, et elle l'attesta comme appartenant à son Principe. Par cet acte même, elle mérita de recevoir les noms de Premier, Devançant (*Sâbiq*)[34]. C'est elle qui est appelée la première Intelligence (*al-'Aql al-awwal*), le premier Être (*al-Mobda' al-awwal*, le *Protoktistos*), le Calame.

7. Maintenant, voici que depuis son Principe se fraya la voie jusqu'à elle une « sève divine »[35] qui est son privilège propre à l'exclusion de ses semblables, comme une compensation[36] du fait qu'elle ait affirmé l'unité et la transcendance de son Principe, et qu'elle ait reconnu que la divinité appartenait à celui-ci. Par cette sève divine, il lui fut donné de connaître ce qui fut et ce qui sera, et elle se distingua par elle en noblesse, gloire et majesté, au sommet de tout le Plérôme primordial. Par là précisément, elle mérita que ce fut à elle qu'échût en fait le Nom de la divinité, et cela de deux manières. Tout d'abord, en ce sens qu'elle est éblouie de tristesse (*walaha*), reste frappée de détresse devant la connaissance de son Principe, parce qu'elle est impuissante à y atteindre. En second lieu, en ce sens que tout le Plérôme suprême est ébloui de la même tristesse devant elle,

reste frappé de détresse devant la gloire et la majesté dont l'action primordiale accomplie par elle lui conféra le privilège. En outre, elle reçoit le nom de la divinité (*ilâhîya*) parce qu'elle soupire de tristesse (*al-hânnîya*, *olhânîya*), reste dans la nostalgie de connaitre son Principe, alors que son impuissance à y atteindre l'en empêche[37]. C'est pour toutes les raisons que nous venons de rappeler, que lui échoit le nom de la divinité. Enfin, elle est éternelle téléologiquement[38], non pas éternelle initialement.

8. Maintenant, deux de ces Formes primordiales de lumière comprirent ce qu'avait compris ce « dignitaire » (*hadd*) sublime[39]. Leur contemplation fut semblable à sa contemplation; elles se dénièrent à elles-mêmes la divinité et la dénièrent à leurs semblables. Elles la reconnurent à leur Principe et en rendirent l'Attestation. Elles reconnurent à celle qui les devançait (leur *Sâbiq*) la précellence et la noblesse de la préséance. En raison de ce comportement, elles sont désignées comme des « Émanés » (ou des Suscités)[40], parce qu'elles émanèrent (ou furent suscitées) en imitant la Première et son comportement.

9. L'une des deux cependant devança l'autre dans la reconnaissance de la gloire, de la transcendance et de l'unité du Principe. En raison de son avance, elle mérita que la première Intelligence, celle qui la devance (*Sâbiq*, qui a préséance sur elle), la choisisse comme un Seuil (*bâb*) et comme un Voile (*hijâb*)[41] à travers lequel (ou par l'organe duquel) elle s'adresserait à celles qui sont au-dessous d'elle. Elle lui infusa de cette sève divine qui, de son Principe, s'était déjà frayé la voie jusqu'à elle. En raison de quoi, le premier Émané (*Tâli*, la seconde Intelligence) eut précellence et préséance sur le second Émané (la troisième Intelligence) et sur tous ses semblables, et par là il eut connaissance de ce qui fut et de ce qui sera. C'est cette seconde Intelligence que l'on désigne comme l'Ame universelle (*Nafs kollîya*), la première Émanation (*Inbi'âth awwal*), la Tablette (*lawh*).

10. Cependant le second Émané (*al-monba'ith al-thâni*) ne reconnut pas la précellence dont le premier Émané était investi du fait de l'avoir devancé. Il se représenta qu'il était à égalité avec lui. Cette supposition fut un égarement qui entraina pour lui un retard sur son propre rang, et le fit rétrograder du degré d'être et de dignité qui était le sien. Ensuite la première Intelligence convoqua tout le Plérôme suprême à reconnaitre l'unité

et la transcendance de leur Principe. Son Appel les atteignit par le premier Émané (l'Ame, la seconde Intelligence) qui était devenu pour elle un Voile et un Seuil. D'entre ces Formes primordiales de lumière, sept Intelligences[42] répondirent successivement à son Appel, après la seconde Intelligence. Chacune de ces Intelligences comprend à son tour un plérôme de ces Formes primordiales dont aucun nombre ne peut recenser la multitude. Chaque Intelligence est à l'égard de celles (qui forment son univers) comme leur prince, leur Imâm, leur modèle, du fait qu'elle les ait devancées, tandis qu'elles toutes en sont comme les adeptes et les imitatrices. Ainsi les plans hiérarchiques du Plérôme suprême sont au nombre de neuf: la première Intelligence, le premier Émané (c'est-à-dire l'Ame ou seconde Intelligence), et les sept Intelligences qui acquiescèrent à sa Convocation (*da'wat*)[43].

11. Voici donc que le second Émané (la troisième Intelligence) était retombé au-dessous de son propre rang en raison de ce qu'il s'était faussement représenté, tandis que le devançaient les autres Intelligences dans leur acquiescement, et que chacune d'entre elles, précédée d'une autre, reconnaissait la précellence de celle qui la précédait. (De retard en retard), voici le second Émané rétrogradant jusqu'à la dernière de ces Intelligences, c'est-à-dire la neuvième[44], et interrogeant celle-ci sur son propre état, s'informant auprès d'elle de ce qui l'avait ainsi fait déchoir de son rang. La neuvième Intelligence lui fit comprendre que ce qui l'avait fait déchoir de son rang initial, c'était d'avoir follement imaginé qu'il était à égalité d'être avec l'Intelligence qui le devançait (son *Sâbiq*). Alors elle intercéda pour lui auprès de l'Intelligence qui la précédait (la huitième Intelligence); celle-ci à son tour intercéda auprès de celle qui la précédait; d'ascension en ascension, cette intercession parvint jusqu'à la seconde Intelligence qui est le premier Émané (l'Ame du monde).

12. La seconde Intelligence connut que le second Émané s'était repenti de son état antérieur; elle sut qu'il n'avait pas commis son erreur de propos délibéré et qu'il ne s'y était pas endurci. Elle excusa son faux pas et lui pardonna son égarement; elle lui communiqua une profusion de la sève divine qui, de la première Intelligence, s'était propagée juqu'à elle, sève divine que la première Intelligence avait déjà communiquée à toutes les Intelligences du Plérôme, au moment où elles acquiesçaient à son Appel. Alors disparut et se sépara du second Émané la Ténèbre qui s'était formée en lui du trouble et de l'égarement de sa pensée[45]. Par l'influx de cette

sève divine il connut à son tour ce qui fut et ce qui sera, et il prit rang comme dixième dans la hiérarchie archangélique. Ainsi après avoir été le *second* dans l'ordre de l'Émanation, le *troisième* dans l'ordre numérique des Intelligences, il devint le *dixième* dans l'ordre hiérarchique[46]. Par l'influx de cette sève divine furent actualisées en lui et dans tout le plérôme des Intelligences qui le précèdent, la perfection seconde et l'existence seconde par lesquelles elles sont éternisées, immunisées de l'erreur, garanties de toute altération et de l'anéantissement[47].

13. Cependant tout un monde de ces Formes primordiales, un monde dont aucun nombre ne peut chiffrer la multitude, avait continué à différer de répondre en même temps que les autres Intelligences à la Convocation archangélique. Elles s'attardèrent, prenant exemple dans leur retard sur la dixième Intelligence. Or, celle-ci s'étant repentie, voici que s'était communiquée à elle la sève divine prééternelle, ainsi que nous l'avons dit, grâce à l'intercession de ces Intelligences (ou Anges) , lesquelles sont les Verbes divins[48] qui vinrent à la rencontre d'Adam de la part de son Seigneur. Car (le dixième Ange ou Intelligence) c'est lui l'*Adam spirituel* (*Adam al-rûhânî*, ou l'Adam du monde spirituel) au-sujet duquel Dieu a dit: « Voici qu'Adam fit la rencontre de Verbes (*Kalimât*, Paroles) venant de la part de son Seigneur; alors celui-ci lui pardonna, car il est le Pardonnant, le Miséricordieux» (2:35). Lors donc il lui fut dit: « Va au-devant de ceux qui ont pris exemple sur toi en s'immobilisant dans leur retard. Appelle-les, délivre-les de ce dans quoi ils sont tombés. Car à celui qui a brisé un os, incombe la tâche de le bander.»

14. Le (dixième Ange) se pencha avec sympathie sur ces demeurés en arrière. Il leur dit: « Nous avons trébuché, nous avons commis une erreur en négligeant de reconnaître la précellence de (l'Archange ou Intelligence) qui nous devance et précède. Moi-même je me suis repenti de ce qui s'est passé en moi. Repentez-vous, vous aussi, vous y trouverez félicité et triomphe. » Mais ils lui répondirent d'un commun acccord: « Ni toi ni eux (ces Archanges ou Intelligences) n'avez de préséance sur nous, parce que nous tous, tant que nous sommes, nous sommes l'Instauration primordiale du Principe (*Ibdâ' al-Mobdi'*), lequel nous a tous instaurés à égalité dans l'être.» Lorsqu'ils eurent proféré cette réponse, voici que fut enténébré le fond essentiel de leur être (leurs *dhawât*) qui jusque-là avait été pure incandescence.

Lorsqu'ils s'aperçurent de la Ténèbre qui les avait envahis, ils la nièrent, car ils étaient pris de panique devant elle[49], et ils s'agglutinèrent les uns aux autres. C'est à eux que l'on fait allusion en parlant de la *Materia prima*.

15. Alors ils s'ébranlèrent tous ensemble d'un commun mouvement par lequel ils voulaient remédier à leur chute. En résultat de leur mouvement, voici que se produisit dans le fond essentiel de leur être la *longueur* matérielle initiale. Celle-ci également ils refusèrent de la reconnaitre, car ils étaient pris d'une panique encore plus formidable que précédemment. Ils s'ébranlèrent d'un second mouvement, duquel résulta la *largeur* initiale. Celle-ci également, ils refusèrent de la reconnaître. Ils s'ébranlèrent d'un troisième mouvement, duquel résulta l'*épaisseur* initiale. Alors ils devinrent un unique et même volume matériel, étant tous mélangés les uns aux autres. Or tous ces mouvements avaient été voulus par la sagesse du Dixième Ange chargé de les gouverner, car en raison de la violence rebelle qui lui était apparue en eux, il savait qu'il n'y aurait pas de salut pour eux dans le monde de la pureté, parce que c'est un monde entièrement à l'écart de l'hostilité et de la rébellion. Aussi les fit-il se mouvoir jusqu'à ce qu'ils devinssent un corps universel, afin d'instituer dans celui-ci des offices et des organes par lesquels ils pourraient chercher leur délivrance, ainsi qu'une Convocation qu'il érigea[50] pour le salut de ceux qui successivement l'accueilleraient, comme nous te l'expliquerons plus loin, in shâ'llâh.

16. C'est qu'en effet dans leur rébellion contre le Dixième Ange il y avait entre eux des différences quant à leur fond intime. Il y avait parmi eux le repentant, cherchant le pardon. Il y avait l'hésitant, frappé de stupeur. Il y avait l'endurci, cabré d'orgueil. Lorsque tous ensemble ne formèrent plus qu'un seul corps matériel, et que tous ensemble eurent été déchus du monde de la pureté, à cause de l'opacité et de la densité qui les avait envahis, et la condition de tout ce qui est opaque et dense étant de tendre vers l'en-bas, tandis que la condition du subtil est de s'élever graduellement et de tendre vers l'en-haut, lors donc le sage Démiurge (*al-modabbir*, c'est-à-dire le Dixième Ange, l'Adam spirituel) constitua avec la partie la plus pure de cette masse déchue, des Cieux, des astres et des Éléments intermédiaires, tandis que de la partie la plus dense il constitua un roc qui est appelé le centre et qui est au plus profond de la Terre. Il incombait à l'équité

et à la sagesse que chaque groupe fût constitué là où il le méritait, en raison de ce qu'étaient précédemment ses intentions secrètes et son fond intime.

17. Cette densité ayant donc été précipitée vers l'en-bas comme chose de condition inférieure, voici que, lors de ces mouvements initiaux qui agitèrent la masse mise en mouvement, s'étaient formés les quatre piliers (*awtâd*, pieux, piquets) de la tente céleste[51], à savoir: l'ascendant, c'est-à-dire le signe zodiacal (*borj*, le château-fort) qui est à l'horizon de l'Orient; le couchant, c'est-à-dire le signe zodiacal qui est à l'horizon occidental; le dixième signe, c'est -à-dire le signe zodiacal qui est au centre du ciel (au nord cosmique); le quatrième signe, c'est-à-dire le signe zodiacal qui est sous la Terre (au sud cosmique). La masse dense et opaque ayant donc été précipitée vers l'en-bas, les piliers (oriental et occidental) exerçaient chacun sur elle une attraction opposée, tandis que les deux pôles célestes l'attiraient respectivement du côté du nord et du côté du sud; elle finit ainsi par se stabiliser au centre de la Sphère céleste; celle-ci l'environna de tous côtés, tandis que la Terre avec tout ce qu'elle supporte, se stabilisait au centre, à la façon du jaune de l'œuf qu'entourent de toutes parts le blanc et la coquille.

18. Ensuite l'espace cosmique éclata en plusieurs régions; les Sphères s'échelonnèrent en neuf Sphères célestes, emboîtées les unes dans les autres. La Sphère des Sphères englobe tout l'ensemble et communique à l'ensemble des Sphères le mouvement de révolution du nycthémère, rotation céleste complète d'est en ouest, qui est un mouvement de nature divine, s'accomplissant par la force du Démiurge et de la sève divine qu'il communique. Les sept Sphères planétaires s'échelonnèrent dans leur ordre, chaque planète étant enchâssée dans son Ciel. L'ensemble des étoiles se disposa dans le huitième Ciel qui est appelé le Ciel des châteaux-forts (*falak al-borûj*, Ciel des constellations du zodiaque, Ciel des Fixes), réparti en douze régions, chaque région étant définie par une constellation (un *borj*). La neuvième Sphère demeura vide, sans constellation ni astre, à cause de sa subtilité et de sa précellence.

19. Lorsque le Ciel se fut mû du mouvement inital, les étoiles projetèrent leurs rayons de lumière vers la Terre, à la surface de laquelle il était resté quelque chose d'homogène à la nature du Ciel . Ce quelque chose, les étoiles l'attirèrent vers elles et le changèrent en perles brillantes. C'est cette lumière que notre regard perçoit la nuit comme autant d'étoiles

distinctes; sinon, l'on n'aurait pu, auparavant, que se les représenter par la pensée, de la même façon que les Sphères elles-mêmes que notre vision optique ne peut percevoir. Le Démiurge en sa sagesse constitua donc ces perles brillantes pour éclairer le monde matériel ténébreux, et pour que les facultés sensibles humaines en aient la perception, de sorte que les hommes prennent conscience de la puissance du Démiurge – exalté soit Celui qui l'en investit! – ainsi que de l'existence bien réelle de l'univers des Sphères célestes.

20. Lorsque la Sphère eut été mise en mouvement, celle des régions de l'espace cosmique qui, après l'éclatement de celui-ci, se trouva au voisinage immédiat du monde des Sphères, à savoir cette région de l'espace qui est contenue dans la concavité du Ciel de la Lune, devint d'une extrême chaleur et sécheresse. C'est la nature du Feu. Cette région de l'espace est appelée « éther » (*athîr*) et c'est l'un des quatre Éléments, le premier d'entre eux; c'est le centre du Feu et sa matrice. Toutefois, il n'y a rien là qui soit visible pour notre vision optique. Aussi bien, si l'éclat en était visible, il empêcherait nos yeux de percevoir le monde des Sphères. Que l'éclat en soit voilé est donc un acte de sagesse du Démiurge. Ensuite la région de l'espace qui est contiguë à celle de l'éther devint chaude et humide, en raison de son éloignement du mouvement de la Sphère; ce fut une région d'espace tempéré. On l'appelle l'Air, lequel est le second des Éléments. Ensuite la région d'espace contiguë devint froide, humide, fluide. C'est le centre de l'Eau, et c'est le troisième des quatre Éléments. Enfin la Terre avec l'espace qui lui est contigu devint d'une extrême froidure et sécheresse, à cause de sa distance de la Sphère. C'est le quatrième des Éléments.

21. Comme le Démiurge voulait faire de la Terre une demeure pour qu'y apparaissent les règnes naturels qu'il y fit se manifester, lesquels sont les minéraux, les végétaux et les animaux, et comme la Terre ainsi que la région d'espace qui lui est contiguë, présentait un degré extrême de froidure et de sécheresse, il mit le Ciel en mouvement. Les étoiles projetèrent leurs rayons vers la Terre. Or, celle-ci formait un roc très dur à cause de son extrême froidure et sécheresse. Il fut impossible aux rayons projetés par les étoiles d'y trouver un point de pénétration[52], à cause de sa dureté. Aussi furent-ils réfléchis, retournant à leur origine. Par ce réfléchissement,

ils échauffèrent la surface de la Terre et la région de l'atmosphère qui lui est contiguë; ils en firent quelque chose de tempéré entre le chaud et le froid, entre la sécheresse et l'humidité. C'est cette région que l'on appelle « sphère du *nasîm* » (zéphyr). Elle est en réalité le centre de l'Eau, laquelle en provient, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, in shâ'llâh. La limite à laquelle atteignit le réfléchissement des rayons stellaires coïncide avec la limite de l'atmosphère chaude. Mais la région de l'atmosphère que n'atteignit point le réfléchissement des rayons stellaires, persista dans sa nature primitive, froide et sèche. Elle domine le centre du *nasîm*; c'est la région que l'on appelle «sphère du *zamharîr*» (du froid intense).

22. Ensuite le Démiurge confia à Saturne la régence de l'univers, en lui communiquant de sa sève divine pour qu'il imprime le mouvement à son Ciel. Saturne régit le monde pendant un millénaire. Les natures mentionnées ci-dessus (les Éléments) se mélangèrent les unes aux autres. Se produisirent les vapeurs, les brouillards et les pluies, se succédant en pure perte. La Terre devint un océan agité par les vagues. Pendant ce millénaire fermenta ce qui est homogène à la nature de Saturne, le fer, les pierres, tandis que la Terre était submergée par l'Eau. Chaque genre d'entre les choses se sépara pour rejoindre son semblable. Et fermentèrent les ferments des Nègres, des tyrans, des réprouvés et des torturés de toute espèce.

23. Ensuite Jupiter vint en aide à Saturne pour la régence de l'univers pendant un second millénaire. Il assécha par sa chaleur la plupart des humidités; celles des choses qui, homogènes à sa propre nature, étaient de complexion bonne, il les sépara des choses mauvaises qui s'y étaient immiscées. Et fermentèrent les ferments qui étaient homogènes à sa noble nature, ceux des hommes pieux, des chastes. C'est pendant sa période que germèrent les premières plantes, que les reptiles se mirent à ramper, que se produisirent les fourmis, les lézards, les cloportes.

24. Ensuite Mars vint en aide à Saturne pour la régence de l'univers, pendant un troisième millénaire. Tous deux, Mars et Saturne, sont les maléfiques du Ciel. Mars assécha et absorba par sa chaleur la plupart de ces humidités. Il écrasa les montagnes qui s'étaient solidifiées pendant le millénaire de Saturne et les réduisit à du sable. Pendant sa période apparurent les petits animaux méchants, comme le rat et le chat, aussi bien que les grands animaux féroces du même genre, les lions, les bêtes venimeuses.

Et fermentèrent les ferments des chefs, des armées, des héros, ainsi que ceux des minéraux et des végétaux qui leur sont homogènes.

25. Ensuite le Soleil vint en aide à Saturne pour la régence de l'univers pendant un quatrième millénaire. Il dissipa les ténèbres et les brumes de la surface de la Terre; il tempéra les pluies, leur imposant un certain degré de modération. Fermentèrent les ferments des souverains et des grands hommes, et des choses nobles qui leur sont homogènes, telles que la hyacinthe, l'or, et les animaux qui leur sont semblables. L'atmosphère se fixa dans un certain état tempéré.

26. Ensuite Vénus vint en aide à Saturne pendant un cinquième millénaire. Alors fermentèrent les ferments des Arabes, des femmes, de ceux qui aiment le divertissement et la musique. Les sources d'eau douce jaillirent. Les pluies tempérées descendirent du Ciel. Sous la régence de Vénus apparurent les arbres fruitiers aux senteurs exquises; apparurent les oiseaux qui se répandirent dans l'atmosphère. Les animaux utiles et aux belles proportions naquirent. Tout cela était un prélude à l'apparition de la personne humaine.

27. Ensuite Mercure vint en aide à Saturne pour la régence de l'univers pendant un sixième millénaire. Alors les pluies furent de plus en plus tempérées, les natures élémentaires de mieux en mieux proportionnées. Pendant le millénaire de Mercure se multiplièrent les plantes bien constituées et les animaux dont la consommation est licite. Ensuite, à la fin de sa régence et au début de celle de la Lune, se produisit l'apparition de l'individu humain, à la façon d'une plante croissant de la Terre, ainsi que Dieu le dit: «Dieu vous a fait croitre de la Terre à la façon d'une plante» (71:16)[33].

31. Le *'âlam al-Ibdâ*, le monde de l'Instauration primordiale; c'est le plérôme des pures Intelligences ou Archanges primordiaux, le monde de l'Impératif divin, *'âlam al-amr*; cf. ci-dessus la 5e Source d'Abû Ya'qûb, note 93.

32. L'existence première (*al-wojûd al-awwal*) et la perfection première (*al-kamâl al-awwal*) désignent donc un état de capacité et de virtualité mettant le plérôme archangélique en situation de faire face à l'épreuve du *tawhîd*; c'est après l'épreuve de celui-ci que le plérôme se différencie en plans d'unités ou monades hiérarchisées, et que l'existence seconde

et la perfection seconde confèrent définitivement aux Intelligences archangéliques le privilège de l'éternité; cf. ci-dessus le §12.

33. Comparer ci-dessus la 24e Source d'Abû Ya'qûb, les raisons pour lesquelles il est impossible de fixer le nombre des Anges.

34. On relèvera qu'en apparence la préséance du *Sâbiq* ne fait point éclosion ici avec la même rigueur métaphysique que chez Abû Ya'qûb Sejestânî, Hamid Kermânî, voire Idris 'Imâdoddin. Elle est interprétée, aussi bien que les préséances successives des Intelligences formant la hiérarchie archangélique, comme correspondant à la prise d'une avance dans l'accomplissement du *tauhîd*. Cependant l'implication métaphysique demeure; pour la comprendre, il suffit de se reporter à ce qu'Abû Ya'qûb (22e Source, note 147) nous a permis d'observer concernant les *harakât al-tauahhod*. Il y a corrélation entre l'accomplissement du *tauhîd* et le processus constitutif d'une unité, la monadisation de la monade. Corollairement, il y a corrélation entre le *shirk*, qui en associant de l'autre à la divinité désintègre celle-ci, et l'impuissance de la monade à se constituer en unité. Ainsi l'on peut comprendre la corrélation entre la conception monadologique du *tauhîd* et le hiérarchisme fondamental de l'ontologie ismaélienne (cf. ci-dessus note 28). On relèvera également que c'est pareillement en termes d'antériorité dans le *tauhîd* que la théosophie du shaykhisme se représente l'éclosion des « Quatorze Très-Purs » (le Prophète, Fâtima, les douze Imâms) au plan du *lâhût*; cf. notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960, pp. 108-113. Puisque viennent d'être évoqués les « Quatorze Très-Purs » du shî'isme duodécimain, je voudrais insérer ici une remarque sur un texte qui m'apparait d'une grande importance. La désignation des « Quatorze Très-Purs » est caractéristique de l'imâmisme duodécimain. Or, récemment à Téhéran (nov. 1960) l'amitié de W. Ivanow me permit de feuilleter un vénérable *majmû'a* ismaélien dans lequel se trouvait une *risâla* de deux pages sur les *Chahârdeh Ma'sûm*. Fait remarquable, les Quatorze Très-Purs ne désignaient pas les personnalités reconnues comme telles par les shî'ites duodécimains, mais les quatorze personnages suivants: 1. Mohammad Akbar ibn Mortazâ; 2. 'Abdollah ibn Hosayn; 3. 'Abdollah ibn Imâm Hosayn (*sic*, pour 2 et 3); 4. Qâsim ibn Imâm Hosayn; 5. Hosayn ibn 'Alî Zayn al-'Abidin; 6. Qâsim ibn Zayn al-'Abidin; 7. 'Ali Asghar ibn Imâm Mohammad Bâqir; 8. 'Abdollah ibn Imâm Ja'far Sâdiq; 9. Yahyâ ibn Imâm Ja'far Sâdiq; 10. Sâlih ibn Imâm Mûsâ Kâzim (c'est-à-dire fils du VIIe Imâm des shî'ites duodécimains); 11. Qâsim ibn Imâm Mûsâ Kâzim; 12. Ja'far ibn Imâm Mohammad Taqî (IXe Imâm); 13. Ja'far ibn Imâm Hasan 'Askari (XIe Imâm); 14. Qâsim ibn Imâm Hasan 'Askari. On observera donc la présence, dans un recueil ismaélien, d'une liste de « Quatorze Très-Purs » qui ne sont pas ceux reconnus comme tels par le shî'isme duodécimain, mais qui en revanche, à partir du dixième, incorpore certains fils des Imâms (septième, neuvième et onzième) qui, non reconnus en fait par l'Ismaélisme, appartiennent aux Douze du shî'isme duodécimain. Nous ne sommes pas en mesure pour le moment de commenter ce texte.

35. *Mâddat*: sève divine, force, énergie surnaturelle, prééternelle. Cette notion, présente ici presque à chaque page (fréquente également dans les *Gnosis-Texte* de R. Strothmann), ne serait pas sans offrir quelque difficulté, si le § 43 de notre opuscule ne l'éclaircissait au mieux; là-même en sont donnés comme équivalents le « magnétisme divin », la « colonne

de lumière » (cf. nos Préliminaires ci-dessus). En outre, au § 34, elle est identifiée avec la gnose (*'ilm haqîqî*). La notion est fort proche de celle du *ta'yîd*. On notera cependant cette différence: tandis que le *ta'yîd* s'origine à la première Intelligence comme premier Être, la *mâddat* (la colonne de lumière, la gnose), s'origine au Principe lui-même. La première Intelligence est la première à être « touchée » par elle (d'où son privilège unique), et par son intermédiaire cette *mâddat* se propage aux êtres qui acquiescent à sa *da'wat*.

36. Corr. p.103 du texte, ligne 9, lire مجازاة

37. Sur les implications de cette étymologie, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958, pp. 86 ss. et pp. 217-218, notes 12 et 13. On doit prêter ici attention tout d'abord au mouvement de la Pensée; c'est en tant que et parce que la première Intelligence ou premier Être reconnaît que la divinité en son essence est au-delà d'elle-même, qu'elle est investie du *Nom* de la divinité et qu'elle est la seule ipséité du Principe que nous puissions connaître (cf. Abû Ya'qûb, 2e Source). L'étymologie nous découvre alors ce qui se cache sous le *Nom* divin (tristesse, nostalgie), nous confirmant que, quel que soit l'être à qui nous décernions la *nom* de le divinité, celle-ci est encore au-delà. Le *Deus absconditus*, le *Mobdi'* reste au-delà de sa théophanie primordiale, la première Intelligence. La double étymologie mentionnée par notre auteur et qui justifie l'imputation du nom *Al-Lâh* à la première Intelligence, est particulièrement goûtée par les auteurs ismaéliens. Cf. R. Strothmann, *Gnosis-Texte*, IX 1, p. 80 du texte arabe :

اسم الالهية اشتق له من الوله الذى هو التحير فى ادراك مبدعه ، و من الهاية التى هى الاشتياق الى الادراك والعجز يمنعه عن ذلك لجلالة مبدعه

1° D'une part le nom *Ilâh* et la *ulâhîyat* sont rattachés à la racine *wlh*, signifiant la tristesse, la détresse, le désarroi, et tel est l'état du premier Être dans son impuissance à atteindre son Principe. Jalâloddin Rûmî dans son *Mathnawî* (IV, 1169), en faisant lui-même allusion à cette étymologie, réfère à Sibûyeh (Sîbawaih); il est vrai que Nicholson avoue (VIII, 156) avoir été incapable de l'y retrouver, et nous n'avons pas été plus heureux jusqu'ici. Cependant Lane (*An Arabic-English Lexikon*, I, p. 831) la confirme par certains grammairiens qu'il ne désigne pas nommément. *Ilâh* (hébreu *Eloha*), ayant pour forme originelle *wilâh*, signifie que l'humanité soupire après celui qui est ainsi désigné et cherche refuge et protection en lui, comme l'enfant soupire après sa mère. Cependant, si tel est bien aussi le sentiment de tout le plérôme angélique à l'égard de la première Intelligence, comme l'explique notre auteur, il reste que pour la théosophie ismaélienne il ne s'agit pas seulement de ce Dieu comme de celui vers lequel ou après lequel il est soupiré, mais de ce Dieu qui est comme tel, et comme l'indique son *nom* (*Ilâh, wilâh*) soupir, tristesse, nostalgie. Et tel est le sens que confirme la seconde étymologie.

2° Cette seconde dérivation étymologique envisage l'identité graphique, idéogrammatique en quelque sorte, que présentent les mots *alhâhîya* (divinité) et *al-hâmiya*. Ce dernier mot est le nom abstrait formé sur le *nomen agentis* de la racine *hnn*, à la première forme, signifiant soupirer, désirer; *al-hâmiya*, c'est *al-ishtiyâq* (cf. la citation ci-dessus), la nostalgie, l'ardent désir. Le Nom même de la divinité révèle la condition de l'être qui en assume la qualification:

la nostalgie de l'Inconnaissable, parce que la divinité en son essence reste toujours au-delà de l'être à qui en est conféré le nom. Ainsi, au lieu d'être la limite (*hadd*) qui arrête et fixe, la «limite», le *hadd*, qui porte le nom de la divinité, renvoie au-delà et au-dessus d'elle même. Là-même nous apparaît l'intuition ismaélienne la plus profonde, le secret de ce mouvement ascensionnel, effort de transcendance qui propulse tous les degrés de ses hiérarchies (cf. ici le chap. III); quelque chose qui découle aussi bien de la corrélation établie entre la *shahâdat* (le *tawhîd*) et l'intégration du Moi spirituel, finalement entre le secret du Moi et le secret de Dieu (cf. ci-dessus notes 28 et 34, au début), et il est regrettable que la philosophie en Occident n'ait pas été jusqu'ici mise à même de méditer et de comparer ces données, lesquelles offrent un si fort contraste avec certaines de nos notions courantes.

Une dernière remarque s'impose: il est probable que l'étymologie du mot *ilâh* signalée ici, admise par certains grammairiens arabes comme par nos théosophes ismaéliens, ne rencontrera pas l'assentiment unanime des Orientalistes. Mais ce n'est pas là du tout la question. Car il s'agit du *fait spirituel*, c'est-à-dire de ce que les adeptes ismaéliens ont pensé en fait en pensant le nom *Al-Lâh*, et nous venons d'enregistrer leurs témoignages. Notre philologie scientifique et notre critique grammaticale peuvent avoir leurs hypothèses ou leurs certitudes. Malheureusement leurs explications ont été ignorées de nos théosophes. Elles restent donc en dehors du *fait spirituel* que nous avons à envisager et à essayer de comprendre; elles ne concerneraient pas le *fait* de la conscience religieuse effective. Cette distinction très simple devrait permettre de faire l'économie de bien des discussions.

38. *Azalî al-ghâyat*... L'expression semble paradoxale, connotant l'idée d'une «prééternité» commençant au terme de quelque chose. Pour la comprendre, voir ici le § 21 de notre texte, et ci-dessus la note 32. L'« éternisation » prend racine dans l'être des Intelligences, du fait que l'unité de leur propre être s'est stabilisée par l'accomplissement du *tawhîd*; cette immunisation contre l'erreur et contre le néant, c'est cela leur perfection seconde et leur existence seconde, consécutives à l'épreuve du *tawhîd*. Antérieurement, leur existence et perfection premières ne leur donnent que la capacité d'affronter cette épreuve.

39. Il s'agit toujours de la première Intelligence. Le mot *hadd*, littéralement «limite» (W. Ivanow y verrait une traduction du grec *perigraphé*), pluriel *hodûd*, est le terme qui désigne chacun des degrés, grades ou rangs des hiérarchies célestes et terrestres. Il est difficile de le traduire littéralement en français; l'idée de «dignitaire», découlant de celle de rang hiérarchique, offre peut-être le terme le plus commode. Il ne faut cependant rien y attacher ici de ce que peut en évoquer l'usage dans nos administrations civiles ou ecclésiastiques. J'y verrais plutôt un équivalent du grec *horos*. Chaque *hadd* est la limite, l'*horizon* du rang qui le suit; le cycle de l'Initiation spirituelle est une ascension d'*horizon* en *horizon*.

40. Ce sont le premier Émané (*al-monba'ith al-awwal*), c'est-à-dire la seconde Intelligence (celle qui dans le «Livre des Sources» est toujours désignée comme l'Ame du monde), et le *second Émané* (*al monba'ith al-thânî*), lequel est la troisième Intelligence (qui deviendra hiérarchiquement la dixième), l'Adam spirituel. Comme on l'a déjà signalé, la théosophie ismaélienne ne suit ni le créationisme orthodoxe, ni l'émanatisme des philosophes. La première Intelligence est l'Instauré primordial, le *Protoktistos*; c'est avec la seconde Intelligence, éma-

nant d'elle, que commence le processus de l'Émanation. Le terme *inbi'âth* signifie à la fois « être suscité » et « être ressuscité »; d'où les difficultés de traduction éventuelles qui ont été déjà signalées.

41. Dans la hiérarchie terrestre, le *Bâb* désigne le grade le plus rapproché de l'Imâm; voir le tableau des correspondances entre hiérarchies terrestres et hiérarchies célestes, d'après Idris 'Imâdoddin, dans notre étude *Épiphanie divine*, pp. 182-183. Dans la mesure où le titre est conféré au *Wasî*, le premier Imâm d'une période, l'homologie est parfaite entre première et seconde Intelligence, Prophète et Imâm. Cf. W. Ivanow, *Haft Bâb*, 1959, p. 33 du texte et les remarques, p. 24 de l'introduction. Le terme est également connu dans le shî'isme duodécimain; pendant l'« occultation mineure » quatre *nâ'ib* furent successivement le *Bâb* de l'Imâm caché; mais depuis la « grande occultation », le *Bâb* de l'Imâm caché est lui-même caché.

42. Désignées comme les «Sept Lettres suprêmes» chez Abû Ya'qûb (Ire Source, § 21, et 3e Source, § 27), les Sept Chérubins, les Sept Verbes divins, in R. Strothmann, *Gnosis-Texte* XIII, 1.

43. Cette «*da'wat* dans le Ciel» est la Convocation éternelle dont la Convocation ismaélienne n'est que la forme terrestre propre à la période mohammadienne du Cycle de la prophétie. Non seulement la *da'wat* a existé sur terre dès avant l'Islam (on verra ci-dessous qu'elle commença avec le premier Adam), mais elle commence «dans le Ciel» avec l'Appel de la première Intelligence, laquelle est ainsi le premier des Prophètes. Il est intéressant de relever que la même idée se retrouve chez un théosophe shî'ite duodécimain du XVe siècle, 'Alî Torkeh Ispahânî (ob. à Herat, 830/1427) dans un opuscule mis à profit par l'auteur du *Dabestân* (au XVIIe siècle); là même cette prophétologie est imputée aux *Ishrâqîyûn*, c'est-à-dire à l'école de Sohrawardî. Cf. notre étude sur *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI, 1958), pp. 100 ss., 133 ss.

44. La neuvième, c'est-à-dire la septième de la heptade d'Intelligences émanant de la première et de la seconde Intelligence. Cette «régression» de l'Intelligence qui numériquememt fut la troisième et qui hiérarchiquement va devenir la dixième; l'abîme ainsi creusé entre ce qu'elle avait à être et ce qu'elle fut; cette «éternité retardée» que devra combler tout le temps de l'histoire terrestre, c'est cela le «drame dans le Ciel» auquel s'originent la cosmologie et la sotériologie. La première Intelligence est «éblouie» devant son Principe inconnaissable; tout le plérôme l'est devant elle, devant la détresse infinie et la majesté de son Nom divin. L'Adam spirituel est ébloui devant lui-même. Son obscurcissement: il refuse le *hadd* qui le précède, parce qu'il ne voit pas que ce *hadd* définit à la fois son champ d'horizon et réfère au-delà. Il croit pouvoir atteindre le Principe inaccessible, sans ce *hadd* intermédiaire, parce que pour lui, ce *hadd* s'identifierait avec la divinité (il méconnait donc l'abnégation de l'Intelligence qui le précède). Pour cela il s'érige soi-même en absolu et s'en confère les droits, et tel est aussi bien ce qui se passe dans le cas du *tauhîd* et du dogmatisme exotériques. Le hiérarchisme métaphysique de la pensée ismaélienne s'enracine dans le sentiment de ces lointains différés, de ces « limites » appelant toujours vers une nouvelle limite, en un effort ininterrompu (cf. déjà ci-dessus

note 28). Les conséquences en vont très loin; on regrettera une fois de plus que nos philosophies religieuses en Occident n'aient pas été mises à même de méditer ces données ismaéliennes.

45. Cf. ce que nous avons rappelé ici dans les *Préliminaires*, concernant les altérations de la dramaturgie zervânite; pour plus de développements, cf. notre étude sur *Le Temps cyclique...* pp. 172 ss.

46. La dixième Intelligence assume donc ici désormais le rang et le rôle dévolus également à la dixième Intelligence chez les Avicenniens, celle qui est l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, Gabriel comme ange de la Connaissance et de la Révélation. Les *Ishrâqîyûn* l'appellent l'Ange de l'humanité, le seigneur de l'espèce humaine. C'est déjà proche de la désignation ismaélienne de l'*Adam rûhânî*; cependant la théosophie ismaélienne ne la situe pas simplement au terme d'une Émanation; elle en fait la figure centrale du «drame dans le Ciel» qui est le prologue et l'explication de notre histoire terrestre, le drame du Sauvé-Sauveur; cf. encore notre étude *Épiphanie divine...* pp. 177 ss.

47. Comme on l'a rappelé ci-dessus (notes 32 et 38), l' «éternisation» des Intelligences n'est pas initiale, mais constitue leur existence et leur perfection secondes. C'est après l'épreuve du *tawhîd* qu'elles possèdent immunité et éternité de plein droit (cf. ci-dessus notes 28, 31, 44). Tout cela offre des réminiscences d'autres angélologies, sur lesquelles il nous faudra revenir ailleurs. Lors donc que ceux de son plérôme récusent avec violence l'Appel que leur adresse leur Ange afin de remédier à sa faute et à son retard, ce refus équivaut, de la part de l'« humanité plérômatique », au refus de l'existence et de la perfection secondes, c'est-à-dire au refus de l'éternité, de l'intégrité de leur être. Ainsi, par ce refus de l'éternité, commença « dans le Ciel » le drame de l'existence humaine.

48. Cf. ci-dessus note 42.

49. L'auteur emploie, ici et dans le paragraphe suivant, le terme caractéristique *istawhasha*. On remarquera que c'est ce même terme que Ibn Hazm emploie, et ce n'est pas un hasard, lorsque, en rapportant la doctrine des Mages (*Fisal*, éd. du Caire, 1, 35) il parle du vertige de tristesse, panique de solitude, qui envahit Zervân.

50. Dès avant donc l'apparition du premier Adam, le Démiurge, l'Ange de l'humanité, fait en sorte que la « Convocation archangélique » se transmette sur terre, jusqu'à la «Convocation ismaélienne» qui achèvera de réunir tous ceux qui, de cycle en cycle, ont reçu et partagé la *même vocation*; la cosmogonie ne fait que préparer l'eschatologie.

51. Sur les *Autid*, cf. le premier traité de notre trilogie, 1re Source, note 55. Le § 16 de notre texte présente ici certaines des réminiscences manichéennes qui ont été signalées dans nos Préliminaires.

52. Corr. p. 108, ligne 20. Dans certains exemplaires, les caractères usés ont sauté lors de la pression du tirage. Il faut lire الأشعة فيها

53. Tel est le premier cycle, ou cycle de Saturne. Ensuite chaque planète domine un nouveau cycle, successivement aidée par chacune des autres planètes. Ces sept cycles de sept millénaires donnent un total de 49.000 ans, auxquels s'ajoute un dernier millénaire, la période du Qâ'im. On verra plus loin (§ 54) que ces cinquante millénaires chiffrent la durée du « cycle d'épiphanie » qui précéda notre « cycle d'occultation » actuel.

Chapitre II

De l'anthropogonie

28. Il y eut ceci[54]. Le Démiurge mit en mouvement la Sphère; s'élevèrent les vapeurs issues de la partie la plus pure des minéraux, des végétaux et des animaux. Elles devinrent des nuages. Ces nuages se déversèrent sur la surface de la Terre en pluies dont l'eau était pure et bien tempérée. La terre se rida en sillons sans grande profondeur, et cette eau très pure se déposa dans leur cavité. Ensuite cette eau s'éleva à son tour en formant une vapeur d'une qualité plus noble, plus raffinée et plus pure que la précédente. Puis elle se déversa en une pluie abondante qui joua (du côté du Ciel) le rôle de *semen virile*. Elle tomba dans ces alvéoles et dans ces sillons qui jouèrent (du côté de la Terre) le rôle de matrices; elle s'y mélangea avec l'eau qui s'y trouvait, laquelle fut l'analogue de l'humeur féminine. Il n'y eut plus alors qu'une seule chose.

29. Ensuite, la chaleur de la Terre échauffa cette chose qui s'éleva pour fuir cette chaleur. Mais à l'extérieur des alvéoles terrestres elle rencontra la fraîcheur du *nasîm*, et elle redescendit pour fuir cette fraîcheur. Alors elle ne cessa tantôt de descendre, tantôt de monter, se contractant, se sublimant, se solidifiant, prenant forme en passant par tous les degrés que comportait sa nature constitutive, pendant neuf mois, soumise à la sage direction du Démiurge et à l'influx des énergies et des Sphères qui agissaient sur elle, jusqu'à ce que le temps fût accompli pour elle. A ce moment elle ouvrit les yeux et ses sens; elle aspira la brise (le *nasîm*), et la vie organique, la vie sensible, se conjoignit à elle par l'intermédiaire de cette brise. Tantôt elle restait allongée, tantôt elle s'asseyait. Elle se mit à s'enduire le corps avec cette eau dont elle était née; elle l'attira à soi par les orifices de son corps, cette eau étant devenue comme de l'huile.

30. Puis, cette créature chercha la nourriture avec sa bouche, après avoir tout d'abord commencé à se nourrir, par son nombril, de la substance la plus pure de cette huile. Puis elle se mit à sucer ses pouces, car Dieu fit en sorte que coulât par ces doigts « un lait très pur, facile à absorber pour ceux qui s'en abreuvent » (16: 68)[55]. Elle s'en nourrit donc. Elle se mit tantôt à dormir, tantôt à rester sur son séant, jusqu'à ce que fût accompli pour elle le temps d'une année. Alors elle se dressa debout, et la stature de son corps était à ce moment-là pareille à celle d'un enfant de quatre ans, cela

en raison de la grande stature de ses père et mère, lesquels étaient le Ciel et la Terre. Cette créature se mit alors à marcher et à recueillir la nourriture qui était à sa portée: figues, raisins et fruits que le Démiurge avait disposés auparavant à son intention. Cette genèse se produisit simultanément dans toutes et chacune des douze *jazîra* de la Terre[56]. De l'excédent de l'Eau en question furent engendrés des êtres féminins, tandis que la première génération n'avait compris que des êtres masculins.

31. Or le Démiurge avait séparé de cette Eau la partie qui en était la plus pure, la plus noble, la plus excellente, et il la conduisit, au début de la genèse, jusqu'à la plus noble des hautes plaines, à savoir l'île de Ceylan (*jazîrat Sarandîb*), parce que Ceylan était à ce moment-là le lieu de la Terre où le climat était parfaitement tempéré. Là, dans cette île, dans les alvéoles terrestres dont nous avons parlé, il y eut vingt-huit personnes qui, en noblesse et précellence, étaient par rapport au reste de l'humanité comme la hyacinthe rouge l'est elle-même en sa noblesse par rapport aux autres pierres. Parmi elles, je veux dire parmi ces vingt-huit personnes, il y en eut une qui, à son tour, l'emportait sur elles toutes, comme la hyacinthe rouge l'emporte elle-même sur les autres pierres. Elle était la meilleure et la plus pure substance, la quintessence de l'univers[57].

32. Or si, dans leur être même, ces vingt-huit personnes étaient investies de cette précellence sur le reste de l'humanité, et si l'une d'entre elles avait cette précellence sur les vingt-sept autres, la raison et origine en était la pureté de leur intention, l'intense déploration de leur erreur, au moment où le Dixième Ange leur avait fait entendre sa Convocation *(da'wat)*[58]. Cet Unique était, on vient de le dire, la plus pure, la meilleure substance du cosmos; il en était la quintessence, ce qu'il y en avait de plus noble. Lors donc qu'il eut fait son apparition d'entre les alvéoles terrestres, de la même façon qu'en étaient nés ses semblables, il contempla de soi-même et par soi-même l'univers, sans avoir besoin de maître ni de personne qui l'inspirât. Il vit un Ciel bien édifié, une Terre déployée, et toutes sortes de créatures variées.

33. Alors, par sa méditation, il comprit; spontanément et soudainement il fit irruption dans la vérité. Il comprit que lui-même et ses compagnons, et tout l'univers avec eux, avaient un Principe tout autre qu'eux-mêmes. Il se dénia donc à soi-même et à eux tous la divinité; il la reconnut comme appartenant à son Principe et il en rendit témoignage à leur Créateur. C'est

ainsi que dans le monde inférieur il occupa un rang homologue à celui du premier Être (la première Intelligence) dans le monde spirituel[59]. Aussi se conjoignit à lui la part qui était sienne de la sève divine (*máddat*) et de l'aide inspiratrice (*ta'yîd*) lui venant de la première Intelligence par l'intermédiaire de toutes les autres Intelligences du plérôme, et par l'intermédiaire de sa propre « Limite » (*hadd*)[60], celle qui lui donna l'existence, celle qui le fit sortir du monde de la pure *physis*, et qui est le Dixième Ange, démiurge dn monde de la *physis*. Par cette sève prééternelle qui vint se consubstantialiser à son être, il fut élevé au-dessus de tous ses semblables, et il connut par elle ce qui fut et ce qui sera.

34. Maintenant, il s'avança au-devant des vingt-sept personnes qui étaient venues à l'être en même temps que lui; il les invita à reconnaître à Dieu l'Unité[61], à lui reconnaître la divinité et à se la dénier eux-mêmes à tous. Ils acquiescèrent. Tout cela constitue la vérité ésotérique (la *haqîqat*) de cette sentence divine « Dieu atteste: point de dieu hormis Dieu. Et les Anges et les gnostiques, se faisant les répondants de la vérité, attestent: point de Dieu hormis lui, le Puissant, le Sage » (3:16). C'est qu'en effet le nom divin *Al-lâh*, échoit en fait à la première Intelligence, celle qui « devance » les autres dans le plérôme primordial[62]. Les Anges, ce sont les Intelligences immatérielles qui s'empressèrent de répondre à la Convocation (*da'wat*) que leur fit entendre la première d'entre elles, celles qui attestèrent ce qu'elle avait elle-même attesté. Les gnostiques (*ûlû'l-'ilm*) ce sont en premier lieu cette personne précellente (le premier Adam, cf. § 36), personnnification physique du Plérôme primordial[63], et avec elle ses vingt-sept dignitaires (ses *hodûd*), ceux qui répondirent à la Convocation qu'elle leur fit entendre et qui attestèrent ce qu'elle-même avait attesté. On les désigne comme les «gnostiques», parce qu'ils sont le lieu où descendent l'aide inspiratrice (*ta'yîd*) et cette sève divine prééternelle qui est la gnose (la connaissance réelle, au sens vrai, *'ilm haqîqî*)[64], cette gnose qui fut d'abord communiquée à l'un d'entre eux, lequel à son tour les immunisa par elle, en fonction de leur élévation respective quant à la pureté et quant à l'acquiescement (à leur *vocation*). Comprends bien tout cela.

35. C'est à ce moment que la Lune vint en aide à Saturne pour la régence du monde, pendant un millénaire. Ce fut le millénaire de la félicité, celui où fut érigée sur Terre la Noble Convocation (*al-da'wat al-sharîfa*)[65],

où toutes les énergies sidérales étaient en conjonction l'une avec l'autre. Ensuite cette personne précellente dispersa douze de ses vingt-sept compagnons dans les douze *jazīra* de la Terre[66], pour y convoquer les hommes au service divin et à l'obédience divine, pour leur enseigner la science de la vie quotidienne et la science de la vie future. Chacun des douze connaissait la langue de ceux vers qui il était envoyé, parce que les peuples de chaque *jazīra* avaient chacun leur propre langue. Et tel est le sens de cette déclaration divine: « Nous n'avons pas envoyé de prophète qui ne parlât la langue de son peuple » (14:4).

36. S'il n'y avait eu la communication divine et l'aide inspiratrice *(ta'-yīd)* qui se conjoignirent à cette Personne précellente, et si celle-ci n'avait pas été informée par là de tout ce qu'il y avait dans le monde et de tout ce qui y adviendrait, jamais aucun des humains n'aurait été capable de comprendre par soi-même les propriétés des minéraux, des végétaux et des animaux; ce qui dans cet ensemble a une vertu bénéfique, ou au contraire ce qui détient une force nuisible; ce qui est remède salutaire et ce qui est poison mortel. Cela même, c'est la vérification de ce dont Dieu nous informe en déclarant: « Il enseigna à Adam tous les noms » (2:29). C'est qu'en effet cette Personne précellente est l'*Adam primordial* (le premier Adam, *Adam al-awwal*)[67]; cet Adam est le « père de l'humanité » en ce sens qu'il a enseigné aux hommes ce qui concerne leur vie quotidienne et ce qui concerne leur vie future. Il est donc la cause de leur vie en ce monde et dans l'autre. Si ne leur avait point été prodiguée cette même aide divine dont le premier Adam mérita d'être assisté, par le fait qu'il ait reconnu la transcendance et la sacrosainteté inaccessible du Principe, tous auraient péri.

Lors donc, chaque *Dā'ī* se rendit dans la *jazīra* qui lui avait été assignée. Ils enseignèrent aux hommes tout d'abord comment choisir les végétaux avec lesquels se faire des vêtements, et comment recueillir leur nourriture des végétaux, des minéraux et des animaux. Ils leur enseignèrent la voie du Salut, en les conviant au service divin et à l'obédience divine, ainsi qu'à l'obédience envers celui qui est l'Ami de Dieu, l'Élu, sur cette Terre.

37. Et cette Personne précellente institua en sa présence douze personnes qui furent les « Hojjât de la nuit ». C'étaient les plus excellents des vingt-sept Compagnons. Parmi ces douze, il en était quatre qui furent appelés

les « sacrosaints » (*al-horam*)[68], et qui étaient supérieurs aux huit autres. Et parmi ces quatre personnes, il en était une qui avait la précellence sur tous. Cette personne fut le *Bâb* (le Seuil)[69] de cette position sublime (celle du premier Adam), et c'est lui qui institua devant celle-ci, outre son *dâ'î* en sa propre *jazîra*, un *mokâsir*, un *ma'dhûn* absolu et un *dâ'î* à compétence limitée. Cette hiérarchie ésotérique est permanente sur Terre, ininterrompue; elle est contemporaine de chaque *Nâtiq* en sa période, de chaque *Wasî* en son moment, de chaque Imâm en son temps[70].

38. En outre, chaque dâ'î prescrivit aux hommes de sa *jazîra* d'épouser chacun une femme qui fût née d'une autre alvéole que lui-même[71], non pas une femme qui fût née avec lui et dans la même alvéole terrestre, et qui y serait éclose du surplus de l'Eau dont il était né lui-même. En effet elle aurait été pour lui comme une sœur, et il ne lui était pas permis de l'épouser. Telle est la manière dont les gnostiques (*ahl al-Haqq*) comprennent les choses en toute pureté, et celui qui pratique cette manière de comprendre maintient aussi les choses dans leur pureté. Elle est toute différente de ce que professent les ignorantins, les littéralistes, à savoir que les enfants d'Adam s'épousèrent entre frères et sœurs, si bien que la genèse humaine eût commencé dans un état de stupidité délirante. A Dieu ne plaise! Ces gens-là ne font qu'entendre les choses sans rien comprendre à leur vérité ésotérique. Le fait authentique est celui dont nous avons fait état. «Gloire soit à Dieu qui nous y a conduits. Nous n'y aurions pas été conduits, si Dieu ne nous y avait lui-même conduits» (7:41)[72].

39. Cette naissance humaine à partir du sol terrestre (comme une plante) n'eut lieu que cette première et unique fois. Jamais plus. Depuis lors, c'est par voie de génération successive entre les hommes et les femmes, que la naissance humaine s'est répétée jusqu'à nos jours. D'autre part, la Convocation se propagea jusqu'au moment où cette personne précellente suscita son auguste fils pour lui succéder à son rang parmi ses dignitaires et les membres de sa Convocation, comme nous l'expliquerons ci-après, in shâ'llâh. Telle est la vérité spirituelle (*haqîqat*) de l'anthropogonie, clairement énoncée, sans énigme ni allusion obscure. «Prends ce que je te donne, et sois parmi les reconnaissants» (7:141)[73] envers nos Hauts Compagnons[74], pour les bienfaits dont ils nous ont comblés. Que Dieu leur en donne la plus magnifique récompense. Gloire à Dieu le Seigneur des mondes.

54. Toute l'anthropogonie qui va suivre appellerait bien des comparaisons que nous ne pouvons pas même esquisser ici. Elle est amplement développée chez Idris 'Imâdoddîn; les *Gnosis-Texte* publiés par R.Strothmann présentent également bien des contextes qui seraient à valoriser ici. On doit être particulièrement attentif à la distinction faite entre trois figures désignées sous le nom d'Adam: l'*Adam spirituel*, le «Dixième Ange du plérôme», l'Anthrôpos céleste, le Démiurge de notre monde physique; — le premier Adam terrestre, l'Adam primordial ou Pananthrôpos, apparu sur terre à l'aube du «Cycle d'épiphanie» qui inaugura le Cycle des Cycles; — enfin l'Adam qui inaugura notre présent «Cycle d'occultation», l' Adam dont la Bible et le Qorân racontent la «sortie du paradis». Pour la signification ésotérique de celle-ci (fort différente de ce qu'entendent les littéralistes) se reporter aux ouvrages fondamentaux: *Asâs al-ta'wîl* de Qâdî No'mân; *Zahr al-Ma'ânî* d'Idris 'Imâdoddîn; *Tasawworât* de Nasîroddîn Tûsî, chap. XVI; Ikhwân al-Safâ, *al-Risâlat al-Jâmi'a*, éd. J. Saliba, vol. I, pp. 108-119; cf. notre étude *Épiphanie divine*, pp. 162-171.

55. La référence qorânique est malheureusement omise dans notre texte, p.111, ligne 18; page 112, ligne 1.

56. Comparer le traité précédent, 22e Source § 108, où Abû Ya'qûb traite avec ironie les esprits simplistes qui se représentent la race humaine comme ayant commencé avec un couple unique; cf. encore ci-dessous, § 38. Sur les douze *jazîra* comme symbolisant la Terre entière, cf. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Second edit., pp. 17 et 23; *Haft Bâb*. 1959, index s.v.

57. Le chiffre de vingt-huit personnes appellerait ici toute une étude comparative. Il faut en revenir à la science spirituelle des lettres, à la «balance des lettres» dont il a été déjà question ici dans le précédent traité (Ire Source, notes 35 et 41). Le pseudo-Majrîtî, l'auteur du *Ghâyat al-Hakîm* (éd. H Ritter, Leipzig 1933, p. 169) déclare: «Si les lettres (de l'alphabet arabe)... sont au nombre de vingt-huit, la signification en est que ce nombre est un Individu parfait, composé d'un *esprit* et d'un *corps*. Il y a les quatorze lettres qui se rencontrent au début des sourates du Qorân: elles représentent l'*esprit*, et comme l'esprit est caché, le secret de ces lettres est également caché. C'est en même temps le nombre des stations *invisibles* de la Lune. En revanche, les autres lettres qui ne figurent jamais au début des sourates, représentent le *corps* et correspondent aux quatorze stations *visibles* de la Lune... et là est l'arcane du Qorân.» De même, chez les *Ikhwân al-Safâ*, éd. du Caire, III, p. 152: quatorze lettres correspondent aux signes septentrionaux du zodiaque, quatorze autres aux signes méridionaux. D'où la répartition des lettres de l'alphabet arabe en lettres «lumineuses» et lettres «ténébreuses». Dans leur correspondance avec les stations de la Lune, est typifié le renversement qui est au principe du *ta'wîl*: ce qui est évidence pour les sens (les quatorze stations visibles) est ténèbre pour l'âme; ce qui est ténèbre pour les sens (les quatorze stations invisibles) est lumière pour l'âme. Comparer alors ci-dessous § 37, la désignation des «*Hojjât* de la nuit». Cf. notre étude *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII, 1950), pp. 78 ss.

58. Ici donc, avec le secret de la différenciation entre les humains, se révèle le lien entre l'anthropogonie et le «drame dans le Ciel», avant les temps, tel qu'il a été décrit dans le chapitre précédent. Seule cette histoire symbolique arrive à suggérer comment chacun doit chercher le secret de sa condition humaine présente, dans une décision prise par lui-

même dès sa préexistence à sa condition actuelle.

59. Il y a parallélisme entre le *tauhîd* accompli par le premier Ange et le *tauhîd* accompli par le premier Adam, répétition du «prologue dans le Ciel» dans le «prologue sur Terre». Ne pas confondre donc le premier Adam, Adam universel, avec l'Adam partiel, qui inaugura notre présent cycle d'occultation. La condition précellente du premier Adam terrestre est expliquée par le fait qu'il fut le premier à répondre, dans le plérôme, à la Convocation du dixième Ange, l'Adam spirituel; la «faute» de celui-ci trouvera sa typification terrestre en la personne de l'Adam partiel de notre cycle et sa «sortie du paradis». Cf. notre étude *Le Temps cyclique*... pp. 199 ss.

60. Sur le terme et la notion de *hadd*, «limite», qui désigne chacun des rangs des hiérarchies célestes et terrestres, cf. ci-dessus notes 39 et 46; chaque grade plus élevé «délimite» celui qui le suit, il en est l'horizon: le suivant est donc le grade délimité par lui (son *mahdûd*), et est contenu en lui comme chaque Ciel est contenu dans le Ciel qui lui est supérieur. Que le premier Adam qui fut le premier Imâm sur terre, ait pour *hadd* l'Ange qui est l'Esprit-Saint, on pressent tout ce qui peut en découler pour une théosophie conduite par l'idée du Paraclet, que l'on a eu occasion déjà d'évoquer ici (cf. le traité précédent, note 196).

61. Sur la *wahdânîya* et les *harakât al-tawahhod*, cf. ci-dessus les notes 28, 34, 37 et 44. L'unité de la divinité, rapportée au Super-être, n'est pas une unité arithmétique, elle ne désigne pas le numéro un d'entre les êtres, comme il semblerait s'ensuivre du *tauhîd* exotérique.

62. Cette exégèse ismaélienne typique du verset qorânique 3:16 est d'une extrême importance. Le témoignage que Dieu se rend à lui-même est le témoignage rendu à la divinité (au *Mobdi'*) par l'être qui porte son Nom, le premier Être, la première Intelligence (comparer ci-dessus note 44), et cela parce que la première Intelligence est «en personne» l'*Ibdâ'* du *Mobdi'*, le Logos auquel se consubstantialise le *KN* de l'Impératif créateur (cf. Abû Ya'qûb, 2e et 3e Sources).

63. *Sâhib al-joththat al-ibdâ'îya*. Le terme se trouve également dans les *Gnosis-Texte* de R. Strothmann, pour qui le concept semble avoir présenté quelque difficulté. La traduction que nous proposons ici, nous semble correspondre au mieux à l'idée et à la fonction du «premier Adam», appelé aussi *al-Adam al-awwal al-kollî*, l'Adam primordial universel, le *pananthrôpos*, pour le distinguer de l'*Adam joz'î*, l'Adam partiel qui inaugura notre cycle actuel (ci-dessus note 54); cf. *Épiphanie divine*, p. 165, et *Temps cyclique*, p. 199. D'une part, son apparition terrestre résulte de la cosmogonie dont les phases ont été décrites. Elle résulte du passage de la condition plérômatique à la condition matérielle, opéré par l'Ange-démiurge, l' *Adam Spirituel*, pour fournir aux siens, avec l'existence du monde physique, un instrument de salut. D'autre part, l'auteur a souligné la raison pour laquelle le premier Adam fut sur terre l'homologue de la première Intelligence dans le plérôme. Avec ses vingt-sept *hodûd*, il est donc la typification visible, sous un «volume physique», du plérôme angélique primordial, puisqu'ils sont ensemble précisément l'humanité fidèle du plérôme du Dixième Ange, ceux qui ont répondu à son Appel, et dont la fidélité «dans le Ciel» se traduit dans leur condition terrestre par leur supériorité spirituelle sur tous les humains des autres *jazîra*, éclos en même temps qu'eux au terme du même processus anthropogonique.

64. Nouvelle précision donnée ici sur la notion de *Mâddat*: elle est la *gnose*. Comparer

les autres précisions recueillies ci-dessus note 35 (colonne de lumière, magnétisme divin).

65. L'auteur reprend donc ici les choses au moment du récit cosmogonique du § 27 ci-dessus: la période lunaire du cycle de Saturne marqua l'apparition de l'Anthrôpos terrestre, le premier Adam, qui est en même temps l'Imam primordial par qui la « Convocation archangélique » se transmet sur terre par une « Convocation continue » de cycle en cycle; la « Convocation ismaélienne » (la *da'wat*) n'est donc pas une « religion nouvelle », mais la forme propre à la période mohammadienne, de cette Convocation éternelle; cf. ci-dessus note 50 et nos Préliminaires *in fine*; ci-dessous encore note 70.

66. Sur les douze *jazîra*, cf. ci-dessus note 56. On pense aux douze Compagnons du roi *Humanus*, dans le grand poème rose-croix que Gœthe laissa inachevé, *Die Geheimnisse*; cf. notre étude *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos- Jahrbuch XXVIII, 1960), pp. 47 ss.

67. Cf. ci-dessus notes 54, 59 et 63. Le « premier Adam » de la théosophie ismaélienne, ainsi que ses vingt-sept *hodûd*, apparaissent ici comme autant d'exemplifications par excellence du type du « héros civilisateur » bien connu en histoire des religions.

68. Sur la qualification des « *Hojjât de la nuit* » cf.W. Ivanow, *Studies*, p. 16. Que la qualification réfère au *bâtin*, l'ésotérique, par contraste avec le *zâhir* (l'exotérique pour les *Hojjât* du jour), l'hypothèse nous semble entièrement confirmée par les textes rappelés ci-dessus, note 57. On pensera également au rapport entre les Personnes des mois et des jours et leurs *noms*, dans le rituel nosayrî (personnes-archétypes du mois de Ramadân: trente personnages masculins pour les jours, trente personnages féminins pour les nuits), cf. notre étude *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX, 1951), pp. 235 ss. Car c'est la même typification que nous trouvons chez Qâdî No'mân, lequel réfère expressément l'existence des douze *Lawâhiq* au verset qorânique 9: 36. « Le nombre des mois pour Dieu est de douze... parmi lesquels quatre sont sacrosaints. » *Asâs al-ta'wîl*, copie personnelle communiquée par W. Ivanow, chapitre sur Noé, p. 74. Les quatre *horam* auxquels fait allusion notre texte, trouvent là-même leur explication. D'autre part, dans le shî'isme duodécimain, plusieurs hadith mettent en rapport le nombre des mois et le plérôme des Douze Imâms.

69. Sur le *Bâb*, cf. ci-dessus note 41, et W. Ivanow, *Studies* pp. 19-23. Le *Bâb* est le sommet de la hiérarchie ésotérique, il est le « Seuil » de l'Imâm, comme la seconde Intelligence est le *Bâb* de la première (ci-dessus § 9).

70. Quant à la permanence de cette hiérarchie mystique, ininterrompue depuis les origines du monde, cf. ci-dessus notes 50 et 65. Sept grades sont donc ici nommés: *Imâm, Bâb, Hojjat. Dâ'î, Dâ'î mahsûr, Ma'dhûn motlaq, Mokâsir*. En ajoutant le *Ma'dhûn mahsûr*, ainsi que le *Nâtiq* et le *Asâs* du début de chaque période, on a le schéma complet des dix grades correspondant aux *hodûd* du plérôme angélique. Voir le tableau des correspondances dans notre étude *Épiphanie divine*... pp. 182-183. Cf. W. Ivanow, *Haft Bâb*, 1959, pp. 25-26 de l'introduction. La signification réelle de ces grades, respectivement dans l'Ismaélisme fâtimide et dans l'Ismaélisme iranien de la tradition d'Alamût, pose bien des problèmes encore non résolus (cf. encore ci-dessous, le 3e traité de cette Trilogie).

71. Cf ci-dessus les §§ 28-30. On voit comment le pluralisme originel de la race humaine, ainsi que la distinction entre le premier Adam universel et l'Adam partiel de notre

cycle, vont aller de pair avec un *ta'wîl* de l'adamologie biblico-qorânique tout différent de l'exégèse courante.

72. La référence qorânique est malheureusement omise dans notre texte, p. 112, lignes 10-11.

73. Même malheureuse omission dans notre texte, p. 115, ligne 16.

74. Cf. ci-dessous note 78.

Chapitre III
De l'eschatologie

40. Sache que lorsque le néophyte (*mostajîb*) a formulé son acquiescement entre les mains de l'un des dignitaires (*hodûd*), au moment où il récite la formule solennelle qui l'engage devant celui-ci, et si son intention est pure à l'égard de celui qui est son *hadd* (sa « Limite »)[75] et à l'égard de l'Imâm vers qui son *hadd* le convoque, voici que se conjoint à son âme[76] un point de lumière qui reste à côté d'elle, sans fusionner avec elle[77]. Ce point de lumière resplendit sur l'âme, comme un joyau (ou une perle) lui appartenant, et il se conjoint à l'âme du néophyte en lui venant de «son *hadd*», la «Limite» supérieure qui le contient. La source et l'origine en sont la sève divine (*máddat*) et l'aide inspiratrice (*ta'yîd*) qui, depuis « Celui que ne peut atteindre la hardiesse des pensées » (le *Mobdi'*, le Principe), se communiquent au premier Être qui est la première Intelligence, et depuis celle-ci se propagent jusqu'aux autres Intelligences du plérôme primordial, jusqu'à la Dixième qui est le démiurge du monde de la nature physique, ensuite se communiquent à chacun des hauts rangs de la hiérarchie en leur temps respectif, c'est-à-dire à chaque *Nâtiq*, *Wasî* et Imâm, ensuite à leurs dignitaires (*hodûd*) de tout grade, en descendant de rang en rang, pour atteindre finalement quiconque se rallie à leurs personnes, et se conjoindre avec le néophyte sincère dans son propos, intègre dans ses dispositions secrètes.

41. La part qui lui en est allotie est proportionnelle à son mérite: plus ce néophyte progresse dans la pratique du bien, plus il montre de persévérance et de fidélité dans la pratique de la religion positive, plus il s'applique à s'initier aux hautes connaissances auprès des dignitaires qui ont été mentionnés, le pilier de tout cela étant, bien entendu, la pureté d'intention au service des Hauts Compagnons[78], bref, plus sincères sont ses dispositions secrètes, plus il est conscient en reconnaissant à chaque rang (ou dignitaire, *hadd*) sa précellence en la position où il constitue une unité

monadique[79], plus donc ce néophyte progresse en tout cela, plus aussi grandit ce point de lumière, plus en augmentent la splendeur et l'éclat, plus son âme se clarifie et devient miroitante.

42. Telles sont donc les œuvres bonnes qu'il a intégrées à son être, telle devient sa forme de lumière. Aussi bien celle-ci est-elle sa pratique personnelle des actes de vertu[80], comme Dieu le déclare: « Celui qui pratique un acte de vertu, c'est au bénéfice de sa propre âme. Celui qui commet une action mauvaise, c'est au détriment de sa propre âme » (41:46 et 45:14). Il dit encore : « Le jour où chaque âme trouvera devant elle comme une demeure tout le bien qu'elle a fait et tout le mal qu'elle a commis, comme elle aimerait qu'il y eût entre elle et celui-ci une lointaine distance! » (3:28). Lors donc qu'est venu pour l'adepte le moment d'émigrer de ce monde et que son état intérieur présente une rectitude parfaite, pour n'avoir transgressé les limites ni de la fidélité, ni de la pratique du bien, ni du service divin, voici que cette forme de lumière (*sûrat nûrânîya*) « teint » entièrement son âme; elle se répand en elle; toutes deux deviennent une seule et même chose[81].

43. Maintenant, voici que l'entraîne le magnétisme divin (*al-maghnâtîs al-ilâhî*), c'est-à-dire cette sève divine (*mâddat*) continue dont nous avons déjà parlé précédemment, et qui est une colonne de lumière (*'amûd min nûr*)[82] progressante, continue, que les yeux de chair ne peuvent percevoir et dont les pensées humaines ne peuvent comprendre la sublimité et la gloire. C'est cette colonne de lumière qui, entraînant l'âme de l'adepte, la fait se conjoindre à la forme de lumière de son initiateur[83], près de laquelle elle est digne d'être transférée. Elle fusionne avec sa forme de lumière, tandis qu'elle reste juxtaposée, distincte de l'âme de son initiateur. Elle entend par son oreille à lui, elle répond comme en articulant par sa langue à lui, atteignant ce qu'il a lui-même atteint, jusqu'au moment de sa translation de ce monde. Voici qu'alors l'âme de celui près de qui elle a été transférée (son *hadd*) fusionne maintenant avec celui qui est son *mahdûd* (son « délimité », celui dont il répond comme initiateur) ainsi qu'avec sa forme de lumière, les deux formes de lumière devenant comme une unique forme de lumière pour l'âme de cette « limite » (c'est-à-dire du *hadd* supérieur). Le même magnétisme divin les entraîne toutes deux vers la forme de lumière de la « limite » (ou du dignitaire) supérieure à l'une et à l'autre

et qui les contient à son tour l'une et l'autre, toutes deux juxtaposées à son âme (dont elles restent ainsi distinctes), tout en fusionnant avec sa forme de lumière, comme il a été dit précédemment[84].

44. Si l'âme de l'adepte ne fait qu'être juxtaposée à l'âme de la « limite » (ou dignitaire) près de laquelle elle est transférée, sans fusionner avec celle-ci, c'est par une disposition de la sagesse et de l'équité divines. C'est qu'en effet, ce qu'à Dieu ne plaise! il peut arriver que ce dignitaire fasse un faux pas ou tombe dans le doute, et qu'alors il apostasie et périsse. Dans ce cas l'âme de l'adepte qui émigre de ce monde, s'élève avec sa propre forme de lumière, celle qu'il s'est formée à lui-même (sa propre forme de conscience, *tasawwor*) et qui est sa récompense, jusqu'à la forme de lumière du dignitaire qui, étant leur « limite » supérieure, les contenait l'une et l'autre (le *hadd* et son *mahdûd*), tandis qu'est renversée l'âme de l'apostat, du fait qu'il ait renié sa propre forme de lumière et se soit formé à lui-même une forme de ténèbres, résultat de son ultime action vicieuse. C'est qu'en fin de compte, les œuvres sont telles que les conclut l'œuvre qui y met le sceau. Nous demandons à Dieu pour nous et pour toi, ô mon frère, ainsi que pour tous nos frères, qu'il appose sur nous finalement le sceau le plus excellent; nous le lui demandons au nom de Mohammad et de la famille des parfaits, les Très-Purs, les prières de Dieu soient sur eux tous!

45. Ensuite cette forme de lumière ne cesse de se transférer en compagnie de chaque « limite » (ou dignitaire), au moment où celle-ci est elle-même transférée à une « limite » encore supérieure, jusqu'à ce que, de « limite » en « limite », son ascension atteigne au Seuil (*Bâb*) du *Qâ'im* (le Résurrecteur), car c'est auprès de lui que se rassemblent et c'est vers lui que sont reconduites les formes de lumière issues de toutes les *jazîra*. Leur rassemblement dresse ainsi auprès de lui un Temple de Lumière (*Haykal nûrânî*) ayant la forme humaine, mais, si la lumière de toutes réunies (c'est-à-dire si la lumière de ce Temple de Lumière) se rendait visible à des yeux humains, ceux-ci n'auraient pas la force de la percevoir, ou plutôt elle les éblouirait et les aveuglerait. Lorsque déjà la lumière du soleil est telle que les yeux humains sont incapables de la regarder en fixant le soleil lui-même, alors que c'est encore une lumière matérielle, qu'en peut-il être en effet, dès qu'il s'agit de la lumière spirituelle immatérielle?

46. Donc la Noble Forme de lumière ne cesse point d'être transférée et reconduite, de « limite » en « limite », à l'auguste Seuil (le *Bâb*) et d'y prendre rang en fonction du mérite que le Démiurge (le Dixième Ange) constate en elle, suivant ce qu'elle a acquis en ce monde-ci. Ainsi parmi les adeptes (rassemblés en Temple de Lumière à forme humaine), il en est qui méritent de prendre rang à l'emplacement du cœur; d'autres, à l'emplacement du cerveau; d'autres, à l'emplacement de l'œil, de l'oreille, de la main, de la jambe; d'autres, à l'emplacement de la chevelure ou des ongles, ou tout au pied, chacun en fonction de ses actes et de son mérite[85]. Il n'est fait tort à personne; aucune partialité ne s'exerce en faveur de personne. Non, chacun reçoit en proportion de ce qu'il a acquis. Ainsi les Nobles Formes de lumière ne cessent d'être reconduites à l'auguste Seuil et d'y constituer progressivement un édifice qui, au terme de son achèvement, est un Temple sacrosaint de lumière (*Haykal nûrânî qodsânî*). La raison pour laquelle le Seuil (de l'Imâm) est ainsi appelée *al-Bâb*, c'est que le Temple de Lumière qui s'édifie près de lui, est constitué d'*albâb*, c'est-dire d'intelligences rassemblées, l'intelligence étant en effet *al-labb*[86], la quintessence, le cœur. Comprends bien tout cela. Car ce Temple de Lumière, c'est cela que l'on appelle l'*Imâmat*.

75. Tout ce chapitre lie l'eschatologie individuelle de l'adepte fidèle, à la notion des rapports respectifs du *hadd* et de son *mahdûd*, c'est-à-dire du rapport de chaque « limite » avec « celui qu'elle délimite », de chaque grade supérieur avec le grade qui le suit et que par conséquent il contient (comme les Sphères célestes emboitées les unes dans les autres). Là-même prend tout son sens la forme monadologique du *tauhîd* à laquelle il a déjà été fait allusion, en même temps que s'affirme entre les Compagnons une solidarité les rendant responsables les uns des autres jusque dans l'éternité; cf. encore ci-dessus note 60 et ci-dessous note 84. Le début du paragraphe fait allusion à la promesse solennelle que reçoit l'*initiateur* du nouvel adepte, son *hadd* (la « limite » qui le contient et de qui lui vient ce point *initial* de Lumière naissante), promesse qui l'agrège à la sodalité ésotérique, à la Convocation ismaélienne. Cf. l'important traité en forme de roman d'initiation (que nous espérons éditer quelque jour) intitulé *Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm*, Le livre du Maître et du disciple; W. Ivanow, *Studies*, pp. 61 ss., et notre étude *Épiphanie divine*... pp. 226 ss.

76. Corr. p. 116, ligne 4, bien entendu lire نقطة

77. Cf. ci-dessus nos Préliminaires pp. 143 ss. où nous avons attiré l'attention sur l'analogie entre ce « point de lumière » (sa source, sa croissance en forme de lumière, son attrac-

tion par la Colonne de lumière) qui se conjoint au *mostajîb* au moment de son initiation, et la Forme ou Image de lumière que, dans le manichéisme, le nouvel adepte reçoit au moment de son engagement; on verra ci-dessous comment le rôle eschatologique de cette forme de lumière est analogue, dans l'Ismaélisme, à celui de Daênâ dans l'eschatologie zoroastrienne et manichéenne (cf. ci-dessus notes 21 et 22, et notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 68 ss.).

78. *Mowâlât al-Mawâlî*. Il est difficile de faire passer en français la tonalité exacte de cette expression, pour cette première raison que la conception ismaélienne des *Hodûd-e Dîn* est peut-être sans parallèle dans l'histoire des religions. Le mieux est de nous représenter le lien de chevalerie spirituelle qui unit, cohère et solidarise tous les rangs de la sodalité ésotérique, ceux qui ont reçu même *vocation* (*da'wat*). Les *Mawâlî* (prophète, *wasî*, Imâm, *Bâb*) sont à la fois des seigneurs et des amis, compagnons et défenseurs (comme chez les Ahl-e Haqq, l'Imâm, théophanie primordiale, est le *Yâr*, l'Ami, le Compagnon). La *mowâlât* est suzeraineté, protection et amitié. C'est, au plan spirituel, le lien irrévocable, confiant, et d'une réciprocité absolue, entre le suzerain et son féal, son homme-lige.

79. Se rappeler ici, c'est essentiel, la définition qui a été donnée du *tawhîd* par l'auteur dans son introduction, § 3, et note 28. On voit comment se font jour ici les conséquences eschatologiques du *tawhîd* monadologique (celui des *hodûd-e Dîn*); cf. ci-dessus la note 61 ainsi que les notes auxquelles celle-ci réfère. Il faut se représenter que, quelle que soit la « limite » à laquelle ait atteint le *mahdûd* et qu'en conséquence il nomme « Dieu », il lui est impossible de voir plus haut que le « plafond » (et c'est cela dont n'ont pas conscience le littéraliste et le dogmaticien exotérique). Il lui faut alors toujours passer à la « limite » supérieure à la précédente; d'où cette ascension de « limite » en « limite » décrite ailleurs comme le cycle de ses résurrections.

80. La qualification de la Forme de lumière correspond bien ici à celle de Daênâ dans le zoroastrisme; il y aurait en outre à comparer avec l'« homme de lumière » (*shakhs nûrânî*), le shaykh suprasensible, le guide personnel, le « témoin dans le ciel », « soleil du cœur », etc. chez Najmoddîn Kobrâ; cf. notre étude *Physiologie de l'homme de lumière*, pp. 204 ss.

81. On est encore frappé ici par l'analogie de conception avec le « motif de la robe », au dénouement du *Chant de la perle* dans les *Actes de Thomas*. « Car nous étions *deux*, distincts l'un de l'autre, et pourtant *un seul* de forme semblable. » Cf. l'étude citée dans la note précédente, p. 153.

82. Nous avons donc maintenant toutes les précisions désirables concernant la notion de *mâddat*, sève divine prééternelle: elle est la *gnose* (§ 34), elle est le *magnétisme divin* qui attire les âmes élues, elle est la *Colonne de lumière* qui les agrège et les rassemble en un Temple de Lumière; cf. ci-dessus les notes 35 et 64; comparer encore la 31e Source d'Abû Ya'qûb, les notes 195 ss.

83. Son *mofîd*, celui dont elle a mis à profit l'enseignement, son initiateur, et qui a reçu son engagement, celui-là donc qui est mentionné au début du § 40, et qui fait de l'âme du nouvel adepte son *mahdûd*: cf. la note suivante et ci-dessus la note 75.

84. Ici donc prend toute sa signification eschatologique la relation du *hadd* et du

mahdûd, le pacte de chevalerie spirituelle (*jawânmardî*) qui solidarise entre eux tous les rangs de la *da'wat*; cf. déjà ci-dessus les notes 28, 39, 46, 60, 75 et 79. Pour bien distinguer l'articulation des §§ 43 et 44, il faut se représenter que l'action (l'aimantation) de la Colonne de lumière se fait sentir dès le moment où l'adepte est agrégé à la Convocation ésotérique (ci-dessus § 40). Dès ce moment, étant devenu le *mahdûd* de son *hadd*, celui dont il a reçu sa Forme de lumière, il est « transféré à cette Limite ». Déjà les deux Formes de lumière (celles du *hadd* et de son *mahdûd*) se « géminent », tandis que leurs deux âmes ne font encore que voisiner, comme juxtaposées l'une à l'autre. La raison en est donnée par l'auteur dans le § 44: chaque *hadd* peut succomber à une catastrophe spirituelle, sans devoir entraîner son *mahdûd* dans sa chute. S'ils accomplissent parfaitement l'un et l'autre leur destin spirituel terrestre, l'âme du *hadd* devient *post mortem* ce qu'elle était déjà sur terre pour son *mahdûd*, mais désormais elles se « géminent » comme leurs Formes de lumière. Tous deux ensemble s'élèvent vers le *hadd* qui leur est commun, c'est-à-dire la « Limite » spirituelle supérieure qui les englobe l'un et l'autre. Avec celle-ci, ils s'élèvent alors vers la « Limite » encore supérieure qui, à son tour, les englobe. Ainsi de suite, en une impressionnante ascension d'au-delà, qu'évoque brièvement notre auteur yéménite. (Le texte permet aussi bien de comprendre que cette ascension s'effectue dès la vie présente; le niveau eschatologique de départ se modifie en conséquence). Il importe ici de se reporter à l'entretien entre Qostâ ibn Lûqâ et 'Amâlaq le Grec auquel nous nous référions ci-dessus, note 28, car c'est ici même qu'il prend tout son sens, et avec lui ce *tauhîd* que nous avons qualifié de monadologique. Il est impressionnant de constater comment, en conséquence, la théosophie ismaélienne rend tous les *Hodûd-e Dîn* responsables les uns des autres non pas seulement moralement mais métaphysiquement, non pas seulement dans la vie terrestre présente, mais dans tous les cycles d'éternité à venir. Ce pacte de chevalerie éternelle mériterait quelque attention de la part de la sociologie de nos jours; cf. notre étude *Épiphanie divine*...p.235.

85. Il est également intéressant de constater qu'on lit quelque chose comme cela chez Swedenborg, *De caelo et inferno*, §§ 52 et 72; cf. *Épiphanie divine*, p.207.

86. Tout cela est un inoffensif jeu de mots: le singulier *labb*, cœur, esprit, intelligence, moelle, sève, énergie, ayant pour pluriel *albâb*, qui se prononce comme *al-Bâb*, le Seuil. Malgré tout, le calembour précise la représentation que la théosophie ismaélienne se fait de ce Seuil.

Chapitre IV

De la genèse de l'Imâm par qui se manifeste l'Imâmat

47. Sache que lorsque l'âme d'un croyant fidèle se sépare de son corps, comme je t'en ai déjà parlé, il reste dans son corps un vestige de l'âme végétative, à savoir la chaleur naturelle. Celle-ci gît à l'intérieur, au plus

profond du corps. Lorsque le corps matériel a été enseveli, voici que trois jours plus tard se manifestent les vestiges qui y subsistent de l'âme végétative; ce sont ces vestiges que l'on appelle « l' *âme d'effluve* » (*nafs rîhîya*). Le troisième jour donc, ces vestiges sortent et s'élèvent en une vapeur subtile qui ne peut être perçue par la vision optique. Cette vapeur subtile rencontre les radiations de la Lune. Celle-ci les fait monter vers le soleil, auquel elle les transmet par l'intermédiaire de Mercure et de Vénus[87]. Le séjour de cette vapeur subtile dans le Soleil dure autant que le juge bon le Démiurge; puis il la transmet à Jupiter, où elle séjourne encore autant que le juge bon le Démiurge. Ces « âmes d'effluve » sont reconduites ainsi depuis toutes les *jazîra* de la Terre. Le Soleil et Jupiter les clarifient et les purifient, jusqu'à ce que d'autre part soit parachevée dans le *Bâb* cette Forme (le Temple de Lumière) dont nous avons parlé précédemment, tandis que parallèlement ces « âmes d'effluve » achèvent leur perfection dans le Soleil.

48. Ensuite le Démiurge prend égard à la manifestation de la personne de l'Imâm (*al-shakhs al-imâmî*); il fait se mouvoir le Soleil; ces « âmes d'effluve » sont retransmises à la Lune par l'intermédiaire de Vénus et de Mercure. Maintenant la Lune, par son rayonnement, fait parvenir ce dépôt soit à une eau absolument pure, soit à un fruit de noble espèce, sur lequel ce dépôt forme comme une ombre protectrice. Le Démiurge veille à la préservation de ce dépôt, de sorte que personne n'y touche avant qu'il ne parvienne à l'Imâm du moment. Alors l'Imâm s'en nourrit ainsi que son auguste et très pure épouse, laquelle a été préformée et préparée en vue d'être un vase immaculé pour la personne du futur Imâm[88].

49. Lorsque l'Imâm et son épouse ont consommé cette nourriture et qu'ils ont accompli ensemble l'acte conjugal, cette chose prend la consistance d'une lymphe dans la très pure épouse de l'Imâm, laquelle alors demande des forces à ce qui subsiste encore de ce dépôt dans les aliments. La chose devient en elle de la bile jaune qui alimente cette lymphe, car les mères des Imâms en raison de leur pureté[89] sont exemptes du sang menstruel, comme Dieu lui-même le dit: « Dieu veut éloigner de vous la souillure, ô membres de la maison du Prophète, et vous rendre totalement purs » (33: 33). Elle ne cesse donc de demander des forces à cette nourriture, jusqu'à ce que soient accomplis les neuf mois du temps de la prégnance. Ensuite,

cette chose fait son apparition en naissant comme un corps très noble, ayant la blancheur et la subtilité du camphre (*jism kâfûrî*).

50. Maintenant, le *Bâb* est transféré. Son âme magnifique et son *Temple de Lumière*, lequel est sous sa caution (ou qui est impliqué en lui), se conjoignent avec l'âme de l'enfant imâmique (*mawlûd imâmî*) au cours d'un laps de temps qui varie entre un minimum de quarante jours et un maximum de quatre ans. Alors ce Temple de Lumière projette sa splendeur sur l'enveloppe qui est le corps de l'Imâm. Le Temple de Lumière, c'est l'*Imâmat*. Le corps subtil à la blancheur de camphre (*jism kâfûrî*), c'est (la personne physique de) l'Imâm. On le désigne tantôt comme l'enveloppe (ou la gaine, *ghilâf*), tantôt comme la silhouette à la blancheur de camphre (*shabh kâfûrî*), tantôt comme l'humanité (*nâsût*) de l'Imâm, tandis que l'on désigne le Temple de Lumière comme divinité (*lâhût*) de l'Imâm. Et c'est l'âme de cet enfant (le jeune Imâm) qui est le support du Temple de Lumière[90].

51. Lorsque son père l'a nommément désigné (lui a donné l'investiture, *nass*) devant ses contemporains, voici que se conjoint avec l'enfant cette sève divine dont nous avons déjà parlé[91], et qui par l'intermédiaire de son père et, au-dessus de celui-ci, par l'intermédiaire des Intelligences du plérôme, se propage depuis la première Intelligence. Alors l'Imâm investi devient un Voile (*hijâb*) et un Seuil (*Bâb*) pour l'Imâm son père, parce que, parmi toutes les « limites » (ou dignitaires) du monde sacral (*'âlam al-dîn*), c'est avec lui tout particulièrement et en propre que l'Imâm est en regard, de même que le premier Émané (la seconde Intelligence, l'Ame) est en regard avec son *Bâb*[92], de même que l'Intelligence qui la suit est en regard avec le *Hojjat*, et qu'ainsi de suite chacune des Intelligences du plérôme primordial est respectivement en regard avec un des rangs («limites» ou dignitaires) d'entre les rangs de la religion ésotérique. Et il en sera ainsi de façon continue et permanente, pour toute la succession des jours. Dès ce moment, c'est l'Imâm investi qui est pour tous les dignitaires le garant de la « sève divine », jusqu'à ce qu'il choisisse à son tour un enfant pour lui succéder, de même que son père l'avait lui-même choisi; tout se passe mêmement, sans aucune différence. Alors l'Imâm précédent s'élève (vers le Plérôme), et prend rang dans l'horizon (ou dans l'enceinte) du Dixième Ange (l'Adam spirituel, notre Démiurge).

52. Quant à la Personne précellente qui fut la personnification physique du plérôme primordial (c'est-à-dire le premier Adam, le Pananthrôpos) dont nous avons parlé précédemment[93], lorsqu' elle-même s'éleva (au Plérôme), elle y succéda aussitôt au Dixième Ange dont elle prit le rang et devint à son tour un démiurge du cosmos, tandis que le Dixième Ange s'élevait lui-même à un rang supérieur au rang qu'il occupait, et que l'Ange (ou Intelligence) au-dessus de lui s'élevait, lui également, à un rang supérieur à son rang précédent. Ce mouvement ascensionnel de tous les rangs de la hiérarchie des Intelligences ne cessera point jusqu'à ce que la troisième d'entre elles (l'Adam spirituel), c'est-à-dire celle qui avait numériquement précédé les Sept Intelligences (et que l'égarement de sa pensée rétrograda au rang de Dixième), ait regagné le cercle du premier Émané[94], c'est-à-dire de la seconde Intelligence dont le cercle est appelé «l'enceinte sacrosainte» (*hazîrat al-qods*, le paradis). C'est à elle, après la consommation des cycles (*adwâr*) et des mégacycles (*akwâr*)[95], qu'aboutit l'ascension de toutes les Intelligences, aussi bien l'ascension des Intelligences du plérôme primordial, que celle des intelligences du monde de la Nature. Quant au rang du premier Être (la première Intelligence, *al-Sâbiq al-awwal*), aucune n'a accès jusqu'à lui, parce que son rang est celui de l'Unité solitaire. Comprends bien tout cela.

53. Celui qui fut la personnification physique du plérôme primordial s'éleva donc au rang du Dixième Ange après avoir choisi le fils qui lui succéderait, comme nous l'avons dit ci-dessus; son fils, à son tour, après avoir désigné l'enfant qui devait succéder à son rang, s'éleva à l'horizon (ou enceinte) de son père, lequel avait lui-même succédé au Dixième Ange dont il avait pris le rang. Chaque Imâm après lui, s'élève ainsi vers lui; tous se rassemblent dans l'horizon (ou l'enceinte) de celui qui (s'attardant) avait pris rang de Dixième, et tous y demeurent jusqu'à ce que soit suscité l'Imâm de la résurrection (*Qâ'im al-Qiyâmat*)[96].

54. Maintenant, se conjoignent avec l'Imâm de la Résurrection toutes ces éminences (les Imâms) qui ont été « transférées » de ce monde. Elles se rassemblent en lui, de la même façon que les Formes de lumière se rassemblent dans le *Bâb*[97], et elles forment en lui un sublime Temple de Lumière. Chaque Imâm est un membre de ce Temple sublime. Entre ses mains sont l'estimation des comptes, la récompencse et le châtiment. Il se choisit un fils pour lui succéder à la tête de sa Convocation, tandis que

lui-même s'élève avec toute la hiérarchie des membres dont il est le garant (ou qui sont impliqués en lui), tous devenant ensemble une unique Forme de lumière semblable à une Intelligence d'entre les Intelligences du plérôme primordial. Alors cet Imâm résurrecteur (*Qâ'im*) succède au Dixième Ange dont il prend le rang. Il fait se conjoindre la sève divine et la direction de l'univers matériel. Imâm après Imâm, les éminences sont transférées à son horizon, jusqu'à ce que soit suscité le second Imâm résurrecteur de la même façon que le premier. Alors ce nouveau *Qâ'im* s'élève à son rang et lui succède, comme lui-même avait succédé à son prédécesseur. Et il ne cesse pas d'en être ainsi tant que dure le Cycle d'épiphanie (*dawr al-kashf*), lequel est de cinquante mille ans.

55. Mais voici que vers la fin du Cycle d'épiphanie, l'action du mal s'amplifie dans le monde, tandis que s'amoindrit l'action du bien. A cause de cela, ce sont les humains eux-mêmes qui ont rendu nécessaire que leur soient voilées les vérités gnostiques (*haqâ'iq*), après qu'elles leur avaient été dévoilées (tout le temps du Cycle d'épiphanie), proclamées du haut des chaires au cours des réunions. Désormais elles seront voilées aux hommes; seul y atteindra celui qui se mettra à leur quête en franchissant leurs seuils avec des promesses et engagements solennels. Alors commença le Cycle d'occultation (*dawr al-satr*). Celui qui l'inaugura fut Adam[98], le premier des *Notaqâ'* (prophètes révélant un Livre). Puis Noé lui succéda. Il abrogea la *sharî'at* d'Adam et apporta une *sharî'at* nouvelle. Ainsi firent tour à tour Abraham, Moïse, Jésus. Enfin Mohammad, l'Envoyé de Dieu, fut leur sceau à tous (le sceau des prophètes). Ainsi Adam avec les Imâms de sa période et tous leurs dignitaires (*hodûd*, leurs « limites ») furent, par rapport à l'Imâm attendu, le *Qâ'im al-Qiyâmat* (le résurrecteur), comme la semence. Noé avec les Imâms de sa période et leurs dignitaires furent comme la lymphe. Abraham avec les Imâms de sa période et leurs dignitaires furent comme le grumeau de sang. Moïse avec les Imâms de sa période et leurs dignitaires furent comme l'embryon. Jésus avec les Imâms de sa période, ses dignitaires et leurs dignitaires, furent comme l'ossature. Mohammad avec les Imâms de sa période et leurs dignitaires furent comme la chair[99].

56. Et chaque *Nâtiq*, chaque *Wasî*, chaque Imâm, jusqu'au dernier des Imâms de la période de Mohammad, lorsqu'ils émigrent de ce monde, s'élèvent successivement à l'horizon (ou dans l'enceinte) du Dixième Ange, le

Démiurge[100] du cosmos physique, (où ils demeurent) jusqu'à ce que naisse le dernier Imâm d'entre les Imâms de la période de Mohammad. C'est lui l'Imâm de la Résurrection (*Qâ'im al-Qiyâmat*). Alors tous les Imâms émigrés de ce monde depuis Adam jusqu'au temps du dernier Imâm, se conjoindront à celui-ci. Son âme magnifique leur sera un support à tous, et tous avec lui deviendront une Forme unique de Lumière et de Résurrection.

57. L'Imâm attendu — salut à la mention de son Nom — apparaîtra alors que son *Hojjat* l'aura précédé pour convoquer à lui les humains. C'est qu'en effet Dieu donnera à son *Hojjat* l'investiture pour toute la Terre, de sorte que les humains seront forcés de lui donner leur obédience. Il ordonnera au héraut de proclamer à tous les horizons: si quelqu'un a fait choix pour soi-même d'une religion, que Dieu en soit juge, et qu'il soit en sécurité. Alors, chacun de révéler la croyance qu'il professe. Puis l'état des choses s'aggravera pour les membres de la Convocation du Vrai, parce que le mensonge et l'absurde se montreront à découvert. Mais soudain se lèvera l'Imâm résurrecteur (*Qâ'im al-Qiyâmat*)[101] — salut à la mention de son Nom. Toutes les créatures de tous les horizons se rassembleront vers lui, et seront présents devant lui tous ceux qui ont émigré de ce monde depuis le temps d'Adam, ainsi que Dieu le déclare: « Dis: les anciens et les récents se rassemblent à un temps fixé, un jour déterminé » (56: 49-50).

58. Ensuite, chaque Imâm, chaque dignitaire d'entre les dignitaires («limite» d'entre les « limites »), chaque croyant fidèle, se présenteront sous leur forme personnelle aux gens de leur temps et à leurs antagonistes. Ils les affronteront, selon ce qu'il en fut déjà. Le *Qâ'im* ordonnera à tous les croyants fidèles d'immoler tous les antagonistes. Voici qu'un Feu descend du Ciel; il les embrase; puis ils descendent vers le châtiment majeur, vers Sijjîn, qui est un roc situé au plus profond de la Terre. Puis le *Qâ'im* désigne comme son successeur le fils qu'il a choisi d'entre tous les membres de sa Convocation. Puis il s'élève au Plérôme avec les éminences (les Imâms) [101a] qui sont sous sa caution (ou impliqués en lui). Il prend la succession du Dixième Ange, tandis que le Dixème Ange s'élève au rang de celui qui lui était supérieur, comme nous l'avons déjà dit précédemmen[102].

59. Le cycle de l'Imâm résurrecteur (*Qâ'im*) et de ses successeurs, ce sont les cinquante millénaires d'un cycle d'épiphanie (*dawr al-kashf*)[103]; et

les cycles se succèdent sans interruption, de cycle d'épiphanie en cycle d'occultation. Le cycle d'occultation (*dawr al-satr*) forme sept millénaires. En fait, dès la fin du cycle d'épiphanie antérieur, notre présent cycle d'occultation a été précédé de trois millénaires, lesquels ont marqué une rupture dont la durée est annexée à notre cycle d'occultation[104]. Ceux des Imâms qui furent transférés de ce monde au cours de ces trois millénaires, sont à demeure dans l'horizon (ou l'enceinte) du Dixième Ange, jusqu' à ce qu' en compagnie des Imâms du présent cycle d'occultation ils rentrent sous la caution (ou l'implication) de l'Imâm résurrecteur, lequel mettra le sceau au cycle d'occultation et ouvrira le cycle d'épiphanie.

60. Et sache qu'avec chaque rang supérieur[105], *Nâbî*, *Wasî* ou Imâm, la « sève mystique » qui se propage depuis la première Intelligence, se conjoint, comme je l'ai déjà mentionné, sans interruption aucune, fût-ce le temps d'un clin d'œil. Lors donc que l'un d'eux manifeste le pouvoir, la puissance thaumaturgique et ces actes qui confondent les intelligences des créatures, toute cette activité doit être rapportée à (l'Intelligence archangélique) qui est en regard de lui (ou qui le tient sous son regard), celle dont il est le Voile et qui lui infuse la « sève mystique »[106]. En revanche, lorsqu'il manifeste la faiblesse, lorsqu'il est atteint par la souffrance, frappé par le malheur, la maladie, et qu'il subit lui-même les vicissitudes qui sont le lot de la condition humaine, tout cela se rapporte (est à attribuer) à l'enveloppe humaine (*ghilâf*) qui a été extraite du monde de la Nature, constituée des « âmes d'effluve », et produite finalement lors de la naissance physique[107]. Comprends bien tout cela.

61. D'autre part, prends garde de ne pas donner dans l'extrémisme (*gholow*) à l'égard d'aucun des Imâms et de ne professer à l'égard d'aucun d'entre eux qu'il est Dieu et Principe (*ilâh mobdi'*) . Ou plutôt, Dieu et seigneur (*rabb*) l'Imâm l'est pour tous ceux qui sont au-dessous de lui, en ce sens que tous ceux qui sont au-dessous de lui en ont la nostalgie, soupirent (*wâlih*) vers lui[108], sont éblouis devant sa sublimité. Et l'Imâm est seigneur pour ceux qui sont au-dessous de lui, en raison de la sagesse dont il leur communique la sève. Mais tous les rangs supérieurs (*maqâmât*) et tous les dignitaires (toutes les « limites ») dénient tous à leur propre personne la divinité (*ilâhiya*), et ils l'attestent du Dieu des Dieux (*Ilâh al-âliha*)[109], Seigneur des Seigneurs (*Rabb al-arbâb*), Principe et existentiateur

de tous, ainsi que Dieu le déclare: «Si quelqu'un d'entre eux déclare que je suis un Dieu outre lui-même, nous lui donnerons la géhenne en rétribution. C'est ainsi que nous rétribuons les abusifs» (4:5).

62. Sache qu'un grand nombre de gens, constatant les thaumaturgies stupéfiantes et les actions terrifiques que Dieu a manifestées par l'organe de Mawlânâ l'Émir des croyants, 'Ali ibn Abî Tâlib, sont tombés dans l'extrémisme à son égard, en soutenant qu'il est un Dieu (*ilâh*) qui crée et qui pourvoit, voire « qu'il n'est ni engendré ni engendrant » (144: 3). C'est là de leur part – Dieu les maudisse – égarement, impiété, transgression des limites. L'authentique est ceci: il faut professer que le prophète Mohammad est la plus excellente des Intelligences du monde de la Nature, et le plus auguste des dignitaires (des « limites ») du monde sacral (*'âlam al-Dîn*); que les thaumaturgies manifestées par l'Émir des croyants avaient pour source l'aide inspiratrice (*ta'yîd*) que lui dispensait la première Intelligence du plérôme, et cette aide inspiratrice ne lui parvenait que par l'intermédiaire du Prophète et de la « sève divine » que le Prophète, l'ayant lui-même reçue, lui communiquait. Le Prophète était en effet sa « limite » (le *hadd* dont le rang supérieur le contenait); il était son initiateur, celui qui l'éleva à ce rang, le désigna comme successeur après lui à la tête de sa communauté, et pendant la vie du prophète, il en fut le *Hojjat*[110].

63. Le rang du Prophète fut en son temps l'homologue du rang de la première Intelligence dans le Plérôme; le rang de l'Émir des croyants dans le monde sacral, tant que le Prophète fut là, était l'homologue du premier Émané (la seconde Intelligence, l'Ame) dans son monde (c'est -à-dire dans le plérôme primordial)[111]. Le Prophète était comme le masculin dans le monde sacral; l'Imâm, l'Émir des croyants, tant que le Prophète fut là, était comme le féminin qui reçoit du masculin. Le Prophète était comme le Ciel; l'Émir des croyants, tant que le Prophète fut là, était comme la Terre. Mais lorsque le Prophète eut émigré de ce monde, l'Émir des croyants prit après lui, dans le monde sacral, le rang correspondant à celui de la première Intelligence dans le Plérôme; son propre *Hojjat* prit alors le rang correspondant à celui du premier Émané (*al-monba'ith al-awwal*, la seconde Intelligence, l'Ame).

64 Ce qu'il faut donc professer c'est qu'en fait le Prophète et l'Émir des croyants ont accédé finalement à un seul et même rang (une même demeure,

manzila), sans que l'un des deux ait précellence sur l'autre. Ou mieux dit: ils étaient d'ores et déjà à égalité, comme l'atteste ce propos du Prophète: « Toi et moi, ô 'Alî! nous sommes comme ces deux doigts. » Et, ce disant, il joignit ensemble les deux index, celui de la main droite et celui de la main gauche. Il ajouta: « Je ne dis pas comme ces deux doigts.» Et, ce disant, il joignit ensemble l'index et le médius de la même main, dont l'un dépasse l'autre. Quiconque, par conséquent, professe à l'égard de l'un des deux qu'il a précellence sur l'autre, tombe dans l'extrémisme par excès à l'égard de l'un, par défaut à l'égard de l'autre. Ne professe donc point autre chose que cela. Que la malédiction divine soit sur quiconque professe contradictoirement (et détruit cet équilibre).

65. Telle est la vérité ésotérique de la cosmogonie et de l'eschatologie. Je te l'ai dévoilée, ô mon noble frère, de façon claire et dépouillée, sans tournure énigmatique ni allusive. Cette doctrine n'est dévoilée qu'aux *dâ'îs* majeurs, comme nous l'ont enseigné nos dignitaires (nos « Limites »). Comprends bien cela. Maintenant je t'expliquerai ce qu'il en est, au Dernier Jour, du sort posthume des Adversaires, les dénégateurs, afin qu'en prenant toi-même conscience de cela, ta propre Forme de lumière se parachève et que ton degré spirituel s'élève encore; pour qu'en appliquant ton effort à pratiquer ce que pratiquent les bons êtres, tu te conjoignes à eux et t'agrèges à leur noble corps mystique, dans l'Enceinte sacrosainte (le paradis), à proximité du Seigneur des mondes; enfin, pour qu'en fuyant les œuvres des maléfiques, tu sois préservé de tomber dans ce en quoi ils tombent. Que Dieu nous en protège, toi et moi, par sa grâce et sa munificence!

87. C'est-à-dire par les Cieux planétaires intermédiaires entre le Ciel de la Lune et le Ciel du Soleil (IVe Ciel). Nous avons signalé ci-dessus dans les Préliminaires comment, nonobstant les différences, le rôle prépondérant de la Lune et du Soleil dans cette alchimie cosmique, rappelait le rôle du vaisseau de la Lune et du vaisseau du Soleil qui, dans l'eschatologie manichéenne, reconduisent les âmes radieuses à la «Colonne de lumière». Ici, il ne s'agit que de ces «âmes d'effluve», issues des âmes végétatives, qui, sublimées en vapeur sidérale, redescendront sur Terre pour être le germe de l' «humanité subtile» de l'Imâm.

88. Toute la représentation imaginative de cette alchimie cosmique tend donc à une chose: faire comprendre que le corps de l'Imâm n'est pas un corps de chair constitué comme celui des autres humains. Nos auteurs ne disposent pas de l'expression

caro spiritualis, mais c'est quelque chose comme cela qu'ils veulent suggérer en parlant (§ 49) du noble corps qui a la subtilité et la blancheur du camphre (*jism sharîf kâfûrî*), dont le germe descend du Ciel avec les irradiations lunaires. Dès maintenant, l'on peut entrevoir comment l'imâmologie s'est trouvée devant les problèmes qui furent ceux-là mêmes de la christologie, et a toujours incliné vers les solutions de type gnostique docétiste, s'alliant à une conception de type nestorien (§ 60). Mêmes problèmes et mêmes solutions significatives dans l'imâmologie duodécimaine. Aussi bien l'occultation de l'Imâm, désormais seulement présent aux âmes, tant dans le shî'isme duodécimain que dans notre ismaélisme yéménite, rendait d'autant plus libre une pure représentation intérieure satisfaisant à ces exigences métaphysiques. On a rappelé en outre ici dans les Préliminaires comment tout ce processus cosmique rappelait également les dispositions prises par les Puissances célestes pour la naissance de l'enfant Zarathoustra (ci-dessus note 25).

89. Corr. p. 119, ligne 17, le mot عليها doit être effacé.

90. Tout ce paragraphe est d'une importance décisive pour l'imâmologie. On a vu précédemment (§§ 45-46) comment se constitue le mystique *Temple de Lumière* dont la fonction imâmologique est indiquée ici. L'Imâmat de l'Imâm, c'est ce *corpus mysticum* constitué de toutes les Formes de lumière de ses adeptes (les «limites», les *hodûd*) rassemblées dans le *Bâb*, et c'est cela la *divinité* (*lâhût*) de l'Imâm. Son humanité (*nâsût*), c'est le corps de subtile blancheur, issu de tout le processus cosmique qui a été décrit précédemment; ce corps est une simple enveloppe (*ghilâf*).

91. Sur cette « sève divine » qui est aussi la « Colonne de lumière », cf. ci-dessus note 82. On voit que la conjonction du Temple de Lumière avec l'Imâm-enfant correspond à la conjonction de la Forme de Lumière avec l'adepte, conjonction qui se produit au moment de son engagement solennel, sous l'espèce d'un point de lumière naissante qui, par l'intermédiaire de son *hadd*, lui vient précisément de cette même « Colonne de lumière » (§ 40).

92. Semblablement, il a été dit ci-dessus (§ 9) que la seconde Intelligence, le premier Émané, est le Seuil et le Voile (*Bâb* et *Hijâb*) de la première Intelligence qui s'adresse au Plérôme à travers elle. Tout ce paragraphe est également d'une importance décisive pour comprendre comment la structure de la sodalité, de la Convocation ismaélienne, est axée sur l'imâmologie. L'expression *nadara ilayhi* est à comprendre à la fois comme « être en regard avec », être le *nadir*, et « poser le regard sur, tenir sous son regard ». Sous cette image s'exprime le rapport constant, et respectif de degré en degré, entre les Intelligences célestes du Plérôme et les Intelligences terrestres. Chacune de celles-ci est le *voile* d'une de celles-là; il y a entre elles un rapport de *mazharîya*, une relation épiphanique. D'où le rigoureux système des correspondances entre les hiérarchies du Ciel et de la Terre, déjà rappelé ici; cf. *Épiphanie divine*... pp. 182-183.

93. Sur le premier Adam comme personnification physique du Plérôme, cf. ci-dessus note 69. Sur l'idée de l'ascension céleste continue, cf. déjà ci-dessus note 84. Le motif se précise et s'amplifie ici. A chaque *Qiyâmat al-Qiyâmât* (Résurrection des Résurrections) clôturant un cycle d'épiphanie ou un cycle d'occultation, le dernier Imâm, le *Qâ'im* ou résurrecteur, entraînant avec lui tout le Temple mystique de ses *hodûd*, s'élève au Plérôme où il prend la succession du Dixième Ange, l'Adam spirituel, comme démiurge du monde naturel. Le Dixième Ange lui-même s'élève alors d'un rang dans le Plérôme qu'il entraine aus-

si dans cette ascension. Chaque Grande Résurrection, chaque accomplissement d'un cycle, permet ainsi à l'Ange de l'humanité de se rapprocher avec tous les siens de son rang et de leur rang initial, qui fut le troisième. C'est ainsi que la succession des cycles et des millénaires rédime ce « retard d'éternité » dont l'enténébrement momentané de sa pensée fut la cause.

94. Ici donc se prépare le dénouement du « drame dans le Ciel » décrit dans le premier chapitre du petit traité, dénouement qui fait apparaître la cosmogonie et la sotériologie comme deux phases ou aspects de ce même drame. Tout le processus qui aboutit à la production du cosmos, a pour fin et pour sens de faire de celui-ci un organe qui permette à l'Adam spirituel, troisième Ange devenu dixième, de regagner le rang perdu par sa faute. Il le regagne de cycle en cycle avec l'aide de tous ceux de son plérôme qui, dès avant leur condition terrestre, acquiescèrent à la Convocation (*da'wat*) qu'il leur fit entendre. C'est pourquoi les événement terrestres ne s'expliquent que par leur réalité ésotérique, c'est-à-dire par rapport au « drame dans le Ciel » dont ils préparent en fait le dénouement. Il y a là sans doute une vision gnostique grandiose qui est le bien propre de la théosophie ismaélienne, et sur laquelle nous ne pourrons que revenir plus longuement ailleurs. On peut observer que l'exégèse ismaélienne de l'Évangile selon saint Mathieu, donnée par Abû Ya'qûb dans sa 38ᵉ Source, trouve dans toute cette dramaturgie sa confirmation. Cf. le traité précédent, note 240. — N.B. A la page 120 du texte, ligne 18, ne pas lire le mot *awwal* comme si la troisième Intelligence, l'Adam spirituel, avait été la première de la heptade des sept Intelligences chérubiniques. Elle procéda « avant » eux, mais se rangea hiérarchiquement à leur suite et devint notre Démiurge. Il y a la dyade de la première et de la deuxième Intelligence; ensuite la heptade; après ces neuf, vient la dixième Intelligence correpondant à l'«Intelligence agente» des philosophes; cf. ci-dessus § 12, et notes 45 et 46.

95. On atteint ici à des chiffres vertigineux. Il y a un Grand Cycle de 360.000 ans. Quelques propos d'Imâms mentionnent comme passés 400.000 Grands Cycles ou Aiôns ayant comporté chacun 400.000 périodes; cf. les références dans notre étude sur *Le Temps cyclique*, pp. 198 ss.

96. Le *Qâ'im al-Qiyâmat*, c'est-à-dire le dernier Imâm qui clôture un cycle, soit d'épiphanie soit d'occultation (cf. ci-dessus n. 93). Il importe de bien suivre le processus de cette ascension mystique. Chacun des Imâms qui se succèdent en chacune des périodes d'un cycle a son propre Temple de Lumière, constitué des Formes de lumière de ses *hodûd*: ce « Temple de Lumière sacrosaint » (*haykal nûrânî qodsânî*) est son Imâmat, sa divinité (§§ 45-46). Lorsqu'il émigre de ce monde, son Temple de Lumière s'élève avec lui dans l'enceinte du dixième Ange. D'autre part, tous les Imâms ensemble forment le « Sublime Temple de Lumière » (*Hayhkal nûrânî 'azîm*, ou *al-a'zam*), en quelque sorte la coupole du Temple de Lumière. Ce sont eux les éminences, les dignités (*maqâmât*), qui attendent la surrection du *Qâ'im* pour s'élever avec lui lors de son avènement au rang du Dixième Ange. C'est l'« événement dans le Ciel » qui correspond à chaque *Qiyâmat al-Qiyâmât*. Ce que décrit ici le § 54, c'est la succession des Imâms du cycle d'épiphanie initial, inauguré par le premier Adam. Notre traduction s'efforce de garder le récit « au présent », afin de marquer le plan de permanence historique, constant de cycle en cycle.

97. Cf. la note précédente. De même que les Formes de lumière des *hodûd* rassemblées dans le *Bâb* constituent le Temple de Lumière ou divinité de chaque Imâm, de même tous les Imâms (les *maqâmât*) constituent le « Sublime Temple de Lumière » du dernier Imâm, le Résurrecteur. Ce chapitre de notre auteur vise donc d'une part la genèse de chaque Imâm en particulier, et d'autre part celle de chacun des derniers Imâms clôturant un Cycle, le *Qâ'im* ou Résurrecteur. L'exposé est cohérent et complet, bien que d'une concision extrême.

98. Ici donc commence l'histoire de l'« Adam partiel », inaugurateur de notre présent cycle d'occultation, le seul qu'envisagent les exégèses exotériques du Qorân et de la Bible, alors que pour la théosophie ismaélienne ces exégèses ne font que prendre les choses au lendemain de la catastrophe et se condamnent à tout ignorer de l'adamologie réelle. Sur les vicissitudes qui ont déterminé la transition du cycle d'épiphanie antérieur au cycle d'occultation actuel (le personnage d'Iblîs, la sortie d'Adam du paradis) il faut se reporter aux grands textes cités ci-dessus note 54; cf. encore notre *Épiphanie divine*... pp. 167 ss., et ci-dessous § 59.

99. C'est un des thèmes de prédilection de la théosophie ismaélienne que de mettre en parallèle la croissance du « corps prophétique » avec l'embryologie du corps humain, en se référant aux versets qorâniques 23: 12-14.

100. L'événement décrit dans ce paragraphe concerne donc les *maqâmât* ou rangs supérieurs (*Nâtiq* et Imâm) formant le « Sublime Temple de Lumière ». Sur leur attente du *Qâ'im*, cf. ci-dessus note 96. Corr. p. 122, ligne 7 du texte; le *bâ* du mot *modabbir* a sauté, dans un certain nombre d'exemplaire, lors de la pression du tirage.

101. Il s'agit ici non pas du *Qâ'im* qui clôture l'une des périodes du cycle de la prophétie (v.g. le dernier Imâm de la période de Moïse, de celle de Jésus), mais du dernier *Qâ'im*, celui qui, accomplissant la *Qiyâmat al-Qiyâmât*, clôturera le présent cycle de la prophétie (cycle d'occultation) et inaugurera un nouveau cycle d'épiphanie.

101a. Cf. les §§ 54, 56 et 60, avec les notes 96, 97 et 100. Il s'agit des *hodûd* (ou « limites ») supérieurs, formant le Sublime Temple de Lumière, lequel est comme la coupole couronnant le Temple de Lumière constitué des Temples de Lumière de tous les Imâms successifs.

102. Cf. ci-dessus les §§ 52 et 53, avec les notes 93 et 94.

103. Corr. p. 123 du texte, ligne 7, lire دور كشف

104. Cf. ci-dessus § 55 et note 98. Nouvelle allusion très brève aux événements qui ont amené le passage à notre cycle d'occultation actuel, avec le rétablissement de la « discipline de l'arcane », entraînant une modification aussi bien physique que spirituelle de la condition humaine. Cf. *Temps cyclique*, pp. 199 ss. A partir d'ici l'on pourra comprendre que la Convocation ismaélienne soit une « religion de la résurrection », dont la nostalgie explose par anticipation, pour ainsi dire, dans la proclamation de la *Qiyâmat al-Qiyâmât* à Alamût, le 8 août 1164.

105. Pour cette acception du terme *maqâm*, *maqâmât*, cf. déjà ci-dessus note 101a.

106. Cf. ci-dessus § 51 et note 92. Chaque membre de la hiérarchie terrestre, à tous les degrés, a en regard de lui une Intelligence, ou a sur lui le regard d'une Intelligence archangélique du Plérôme; il en est à la fois le voile (*hijâb*) et l'épiphanie (*mazhar*). Cette

relation épiphanique exclut toute idée d'union hypostatique; d'où l'importance de ce paragraphe pour le concept central de la prophétologie et de l'imâmologie, la relation entre le *lâhût* et le *nâsût* de l'Imâm.

107. Cf. déjà ci-dessus notes 88 et 90. On voit donc ici que l'imâmologie ismaélienne, comme l'imâmologie shî'ite en général, placée devant le même problème qui absorba la christologie des premiers siècles de notre ère, ne tend nullement à la résoudre dans le sens qui a finalement prévalu dans la christologie officielle des Conciles. L'imâmologie shî'ite, ici l'imâmologie ismaélienne (plaçant une Intelligence archangélique en regard du prophète et de l'Imâm, et plaçant le prophète et l'Imâm sous le regard de cette Intelligence), tend à reproduire les grands traits d'une christologie primitive qui s'est perpétuée d'ailleurs en marge des Églises établies, et qui peut être caractérisée comme une christologie angélologique (en allemand *Engelchristologie*), c'est-à-dire une christologie dont la figure dominante est *Christos Angelos*. Bien que cette situation de l'imâmologie ait déjà été observée (nommément par R. Strothmann), elle semble n'avoir encore été jamais prise en considération ni par l'histoire des dogmes ni par l'histoire des religions en général. Pour l'étudier comparativement, il conviendrait, bien entendu, de ne se limiter ni à la seule christologie officielle ni au seul point de vue historique du passé. Pour donner sa place et sa signification à l'imâmologie de l'Ismaélisme ou du shî'isme duodécimain, il y aurait à envisager, du côté chrétien, également les christologies plus tardives ayant suivi une voie différente de celle du dogme officiel. C'est seulement alors qu'une confrontation des théologies chrétiennes et des théologies islamiques mettrait en lumière, par exemple, les implications métaphysiques comme aussi les conséquences historiques et sociales de l'*homoousios*. Cf. notre étude *Épiphanie divine*, notamment les chap. IV et V.

108. L'allusion réfère à l'étymologie du Nom divin *Allâh* suivie par nos auteurs, telle qu'elle a été exposée ci-dessus § 7; cf. ci-dessus les notes 37 et 84 ainsi que les notes auxquelles cette dernière réfère. Les observations faites au cours de ces notes ne peuvent être répétées ici, mais doivent être présupposées au moment précis où l'auteur, qui vient d'esquisser le concept central de l'imâmologie, en situant le rapport du *lâhût* et du *nâsût* de l'Imâm, rappelle alors la signification du Nom divin *Ilâh-Wilâh*. L'intention du paragraphe est peut-être illustrée au mieux par ce passage de l'entretien entre Qosta ibn Lûqâ et 'Amâlaq le Grec, auquel nous nous sommes déjà référé ici: «Au-delà de lui (ton Dieu) il y a celui qui est pour lui tel que lui-même est pour toi, un Unique pour un Unique, et ainsi de suite jusqu'au Seuil de Celui qui contient tous les Uniques disposés au-dessous de lui.» Cela s'accorde parfaitement avec tout ce que nous avons pu lire ici (la définition du *tauhîd*). Chaque « limite » (*hadd*) qui, pour et par celui qu'elle délimite (son *mahdûd*), porte le *nom* de la divinité, se dénie à elle-même la divinité pour l'attester du Principe, et par là entraine son *mahdûd* au-delà d'elle-même. C'est évidemment aussi différent de la dogmatique monothéiste exotérique que de l'extrémisme qui ne fait que transposer cette dernière, et qui est dénoncé ici dans le paragraphe suivant.

109. L'expression est également caractéristique du lexique de Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq*, et des *Ikhwân al-Safâ*. Si l'on se reporte à la note précédente, on percevra les implications subtiles de son intervention ici, puisqu'elle met d'accord l'interprétation monadologique

du *tauhîd* et l'exégèse du verset qorânique 4:5, et qu'aussi bien il n'y a jamais de « l'autre » à côté de Dieu.

110. En lisant ce paragraphe, on a donc l'impression que notre théosophe yéménite se rallie résolument à la tradition fâtimide, laquelle affirme sans réticence la préséance du Prophète sur l'Imâm. Il est d'autant plus intéressant de relever les atténuations apportées ensuite par les §§ 63 et 64. Cette préséance ne vaut en somme qu'au temps de la vie terrestre du Prophète, pendant lequel l'Imâm est son *Hojjat*. L'Imâm prend ensuite son rang dans la communauté; finalement, en considérant les choses sur leur plan éternel, on affirmera, et cela en vertu d'un propos du Prophète lui-même, que leurs deux personnes sont à égalité, et que l'extrémisme (*gholow*) consiste à accorder une préséance à l'un ou l'autre des deux. Déjà un Ismaélien de la tradition d'Alamût pourrait se sentir à l'aise devant ces précisions. De plus, on est bien forcé de convenir qu'en un cycle d'épiphanie il n'est question ni besoin de prophète ni de *sharî'at*, mais de l'Imâm seul comme Guide spirituel. Cela s'accorde parfaitement avec le théologoumène duodécimain de la *nobowwat* du prophète et de la *walâyat* de l'Imam: celle-ci est éternelle, tandis que la mission prophétique est limitée dans le temps et intermittente. Cf. notre étude sur *L'Imâm caché...* (Eranos-Jahrbuch XXVIII, 1960) pp. 87-108: cycle de la prophétie et cycle de l'Initiation. Tout cela demanderait encore beaucoup de recherches et d'approfondissements. Qu'il suffise d'observer que le problème est aussi ancien que le shî'isme et la différenciation de ses écoles. Quant à cette différenciation, en décidait, entre autres, l' ordre de préséance que l'on adoptait entre les trois personnes de Mohammad, 'Alî et Salmân, symbolisées par les trois lettres *Mîm*, *'Ayn*, *Sîn*, dont l'usage était répandu chez un grand nombre de sectes du shî'isme aux alentours des IIIe/IXe et IVe/Xe siècles. Cf. notre étude *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII, 1950), pp. 61 et ss., ainsi que L. Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Paris 1934. Ici notre auteur pose donc finalement l'égalité du *Mîm* et du *'Ayn*, ce qui pourrait aussi bien rallier l'assentiment des shî'ites duodécimains.

111. Cf. ce qui a été dit précédemment concernant le parallélisme des hiérarchies célestes et des hiérarchies terrestres (ci-dessus notes 70, 92 et 107). Se reporter également à la 30e Source d'Abû Ya'qûb, analysant la signification secrète de la *shahâdat*: l'énoncé de celle-ci, en attestant la divinité du seul *Mobdi'* ou Super-être, est également, en vertu du symbolisme des mots et des lettres qui la composent, l'énoncé affirmant les quatre Prototypes spirituels au monde céleste et au monde terrestre (la première et la seconde Intelligence, le prophète et l'Imâm). De même on l'a vu ici (§ 37), c'est en professant, par son être même, la *shahâdat*, que la première Intelligence est investie du *nom* de la divinité, alors qu'elle se dénie à elle-même la divinité. Ainsi de suite. C'est pourquoi la *shahâdat* est la « clef du paradis », la clef donc du § 61 ci-dessus, axé sur l'expression *Ilâh al-âliha* (cf. notes 108 et 109).

Chapitre V

Du destin posthume des Adversaires.

66. Chez l'antagoniste du Vrai, l'hostilité pour les Amis du Vrai (*ahl al-Haqq*) ainsi que le comportement qui est propre aux Amis du Mal (*ahl al-sharr*, les Maléfiques) font se produire une forme de ténèbres[112]. Quand il est à l'article de la mort, cette forme ténébreuse se sépare de lui; elle l'épouvante, elle le menace; il est pris de panique devant elle, son apparition le saisit d'effroi. Cela, c'est le début de son châtiment, de même que la joie de l'adepte fidèle, à l'apparition de sa Forme de lumière et de sa splendeur illuminante, au moment de sa mort, est le début de sa récompense. Maintenant, cette forme ténébreuse se sépare de l'âme de l'adversaire. Elle tournoie à l'horizon; elle cherche à s'élever, elle ne le peut pas; elle cherche à revenir vers ce corps, elle ne le peut pas. Elle continue de tournoyer dans l'espace[113], jusqu'à ce qu'elle rencontre quelqu'un sur qui elle ait droit ou en qui elle puisse s'insérer: une femme ignorante, un jeune garçon, ou quelqu'un de semblable. Alors elle pénètre en lui et le renverse; elle se met à parler par sa langue, à lui inspirer des folies, à lui ordonner des transgressions. Peut-être finira-t-elle par le laisser; peut-être s'y attachera-t-elle jusqu'à ce que ce possédé finisse par mourir.

67. Cette forme de conscience ténébreuse[114] s'en sépare alors; elle se met à chercher refuge en compagnie de ses semblables, les formes ignobles, chez les nomades, dans les déserts, dans les lieux malpropres, les cloaques, les ruisseaux, les voies d'eau fangeuses, dans les sables. Elle apparait aux hommes dans leurs rêves, elle les pousse aux actes indécents et à la haine du Vrai. Ces *formes* ce sont les génies maléfiques, les démons et les *'efrît* en révolte. engeance nuisible aux humains, chez qui celle-ci produit les impuretés et l'épilepsie;ce sont ces démons que chassent la magie, les exorcismes, la récitation du Qorân, car ils sont repoussés et mis en fuite par celui-ci.

68. Chaque forme d' entre ces démons ne cesse de tournoyer dans les lieux sauvages, tant que le veut le Démiurge. Après cela, voici que ces formes s' élèvent vers la «queue du Dragon», c'est-à-dire vers une région de ténèbres (dont une extrémité) est désignée comme la «tête du Dragon», et (dont l'autre extrémité est désignée comme) la «queue du Dragon». C'est une région de ténèbres extérieures à la zone de la sphère céleste[115]. Elle doit son origine à la partie la plus vile de cette Ténèbre qui fut précipitée par

l'égarement hors du Plérôme primordial. Cette Ténèbre qui est la tête et la queue du Dragon, est l'aimant qui attire ces formes démoniaques ignobles, puisqu'il y a affinité de nature entre cette Ténèbre et ces formes[116]. Cette Ténèbre est leur centre; c'est pourquoi elles y prennent séjour. C'est là que s'engendrent des actions catastrophiques pour notre monde, et qu'il serait trop long de commenter ici.

69. Après cela, ces formes ténébreuses arrivent au *barzakh* du châtiment inférieur, puis au châtiment majeur[117]. Peut-être y en a-t-il parmi elles quelqu'une dont les crimes sont moindres, si bien qu'elle acquiesce à la Convocation (*da'wat*) de l'un d'entre les prophètes, embrasse l'Islam et se tient prête à servir, à la façon de ce qui est immatériel, pour venir en aide aux Amis de Dieu (*Awliyâ'*) et tirer d'affaire ceux d'entre eux qui tombent dans quelque adversité. Lorsqu'elle s'est acquittée et a mérité d'être récompensée, elle parvient à l'émondateur[118]. Ensuite, elle passe aux *barzakh* de nature bonne dans le sens ascensionnel: les minéraux, les végétaux, les animaux, jusqu'à ce qu'elle atteigne aux formes humaines. Alors elle devient un *mostajîb* (c'est -à-dire acquiesce à la Convocation ismaélienne, à la *da'wat*) et commence son ascension. Tel est en bref ce qu'il y a à dire concernant (le sort posthume) de la forme de conscience.

70. Revenons maintenant à ce qui concerne le sort posthume du corps et de l'âme de l'adversaire[119]. Il y a ceci: lorsque la forme de conscience s'est séparée de lui et que son corps a été enseveli, son âme ayant totalement adhéré à son corps et en étant inséparable, continue donc de faire cause commune avec celui-ci; seule se sépare de lui (à l'état autonome) la forme de conscience. Ce qui subsiste du souffle vital que le vivant aspirait[120], et que l'on appelle âme aérielle (*nafs hawâ'îya*), se sépare de son corps au moment de la mort. Lorsque le corps est enseveli, commence à se corrompre et à se putréfier dans la terre, chaque partie en rejoint une catégorie des Éléments: la vapeur de la bile rejoint le Feu, celle du sang rejoint l'Air, celle du flegme rejoint l'Eau, celle de l'atrabile rejoint la Terre. Et tout cela est conservé par la puissance du Démiurge.

71. Ensuite, ce qui en a été ainsi sublimé en vapeur, se condense, devient de la pluie, retombe en une nouvelle masse et se mélange avec ce qui du corps se résout, d'autre part, en une poussière qui en est le

dernier reste[120a]. Alors il en naît une plante que prendra comme nourriture quelqu'une des créatures formant les différentes catégories de *barzakh* du châtiment, dans lesquelles (cet adversaire) a mérité d'être et par lesquelles il doit passer *post mortem*. Le premier de ces *barzakh*, ce sont, par exemple, les Nègres ou des créatures qui leur ressemblent. Lorsque le mâle et la femelle se sont assimilé une partie de cette nourriture, celle-ci éclôt sous forme d'un rejeton hideux, resssemblant à ses parents, et qui subsiste le temps qu'il mérite de subsister. Ensuite il meurt; son âme, toujours adhérant à son corps, est déformée une première fois[121]; quand la chose se répète, elle s'est encore épaissie dans son corps par suite des fautes commises, si bien qu'elle lui devient elle-même comme un corps. Puis il meurt; il est dissout comme la première fois, et passe à l'état de végétal; s'en nourrit quelque créature dont il a mérité qu'elle soit le *barzakh* de son châtiment, telle que le *nasnâs*[122], l'éléphant[123], l'ours.

72. Après cela il meurt et subit une mutation comme la première fois, mais il devient une chose encore plus vile que prendront comme nourriture des créatures telles que le singe et le chien. En bref, nous dirons qu'il passe par tout le reste des formes hideuses de la création animale. Lorsqu'il en a fini (avec les *barzakh* du châtiment consistant dans les animaux, il passe)[124] dans les *barzakh* du châtiment consistant dans les végétaux. Il devient une plante vénéneuse qui tue, donne la mort. Chaque fois qu'il subit une mutation et qu'il est brisé, il devient quelque chose de plus vil que ce qu'il avait été précédemment, jusqu'à ce qu'il en ait fini avec les *barzakh* que sont les végétaux. Ensuite il régresse jusqu'aux minéraux nocifs, tels que le vitriol, le soufre, le fer, le plomb, et tout ce qui y ressemble. Puis il en finit avec le châtiment qu'il avait mérité dans les minéraux.

73. Et tout cela par un processus de mutations se succédant l'une à l'autre. Pour commencer, le processus qui le fait passer dans les formes de la création animale comporte trois étapes: il y a la mutation, il y a l'assimilation d'une nourriture, il y a la naissance. Il n'en va donc pas comme le conçoivent ceux qui professent la métempsychose, à savoir qu'au moment de la mort l'âme de celui qui meurt serait transférée dans le corps d'un enfant au moment de sa naissance[125]. Car c'est là une erreur et une ignorance qu'il importe de ne pas professer. Ou plutôt, celui qui professe

une telle erreur est en perdition, c'est un maudit. Ensuite, lorsque le réprouvé en a fini avec les châtiments à subir dans ces *barzakh*, lesquels constituent le châtiment inférieur, il est relâché du dernier d'entre eux, à l'approche de la surrection du Résurrecteur (le *Qa'im*)— salut à la mention de son nom! Il parvient à l'«émondateur», puis à la forme de la création végétale; s'en nourrit quelque humain qui est en affinité de nature avec lui. Il reparaît comme un individu humain, de sorte que pour finir il est là, à l'avènement du *Qâ'im*. Notification est faite de ce qu'il en a été de lui dans les temps antérieurs; on lui reproche ses actes. Puis il est immolé[126], et le feu descendant de l'Ether le consume. Ensuite, on lui fait prendre le chemin de *Sijjîn*[127]. Il y séjourne dans le châtiment majeur tout le temps du mégacycle, lequel est de 360.000 ans mutipliés par autant[128]. Que Dieu nous préserve de cela, nous et les adeptes fidèles, par sa force et sa puissance, au nom de notre seigneur Mohammad et des membres de sa Maison!

74. Ce devenir posthume est réservé en propre aux adversaires de grande taille, aux antagonistes d'importance, à ceux des maléfiques à qui revient la prime de la turpitude. Quant au reste, la populace et les gens stupides, ces derniers n'arrivent pas jusque-là. Et cela, parce que Dieu est équitable; il rétribue chacun en fonction de son comportement. Ou plutôt, lorsque meurt quelqu'un de ce bas peuple et des stupides, son âme adhérant toute à son corps, seule se sépare de lui cette « âme aérielle » que j'ai mentionnée déjà[129]. Ensuite il se dissout; puis il passe, parmi les *barzakh* qui ont été mentionnés ci-dessus, parmi ceux qu'il a mérités en fonction de son comportement, qu'il en ait mérité quelques-uns seulement, ou qu'ils les aient mérités tous. Ensuite, il recommence à s'élever, par un processus de mutations et de naissances, jusqu'au plan des formes humaines. On lui présente alors la « Convocation divine » (la *da'wat*). S'il y acquiesce (c'est-à-dire devient cette fois un *Mostajîb*), il est délivré. Sinon, il retombe pour la seconde fois dans ce qu'il a mérité en raison de ce qu'il a réalisé. C'est que Dieu est juste[130]; il ne fait jamais tort à l'homme, et il n'ajourne jamais le moment de s'acquitter de sa promesse. Tout le but, dans la production de la Création, est de l'amener à se délivrer de l'erreur et de la dénégation dans lesquelles elle tomba[131]. Celui qui est délivré, s'élève au-dessus de ce monde. Celui qui refuse et fait front contre

les « limites » de la Convocation divine (les membres, *hodûd*, de la *da'wat*), celui-là est renversé et précipité en bas.

75. Alors, ô mon frère, mets ton ambition à bien œuvrer et à t'alléger du poids des fautes; ne te laisse pas séduire par ce monde, car il est éphémère. Comporte-toi de la manière prescrite par notre seigneur et notre prince (*mawlânâ wa sayyid-nâ*), l'Émir des croyants, 'Alî ibn Abî-Tâlib: « Allégez-vous[132] et rejoignez, car le premier d'entre vous attend l'arrivée du dernier d'entre vous ». Comprends bien. Car ceci est un secret resté voilé que je viens de te confier, à toi; garde-le, que Dieu te garde; préserve-le de quiconque, hormis de ceux que je t'aurai mentionnés, que Dieu te préserve. Car Dieu est « garant de ce que nous disons » (12:66 et 28: 28)[133], et serait un témoin contre toi. Sans jamais trahir le dépôt qui t'a été confié[134] dans le présent livre, cherche à la façon d'un éclaireur. Mais suprême avertissement: prends garde à la transgresssion, si tu en transcris un passage ou certaines de ses lettres. A Dieu nous demandons de nous être en aide, à nous et à toi, pour mériter son agrément. Qu'il scelle notre vie, la tienne et celle de tous nos frères, par la meilleure des fins. Gloire à Dieu, le seigneur des mondes! Ses Prières soient sur notre prince (*sayyid-nâ*) Mohammad, le sceau des prophètes, le prince des Envoyés; sur notre seigneur (*mawlâ-nâ*) 'Alî ibn Abî-Tâlib, le plus auguste des héritiers prophétiques; sur les Imâms de sa postérité, les très bons, les très purs; sur notre seigneur et notre prince, l'Imâm fils d'Imâm, al-Tayyib Abû'l-Qâsim, Émir des croyants[135]. Sur eux tous salutations de paix divine.

Ici finit le Traité de l'Origine et du Retour (cosmogonie et eschatologie) composé par Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî ibn Mohammad ibn al-Walîd.

112. Cette forme de ténèbres s'oppose ainsi, trait pour trait, à la forme de lumière qui se conjoint à l'adepte, lors de son engagement solennel. On a déjà relevé ci-dessus (§ 40, notes 75-77) combien ce thème ismaélien est en consonance avec certaine représentation manichéenne. Maintenant, le contraste et la symétrie entre le sort vécu par le maléfique et le sort vécu par l'adepte fidèle à partir de l'*exitus*, accentuent encore ici la correspondance entre l'eschatologie individuelle de l'ismaélisme et celle du mazdéisme ou du manichéisme. On peut en effet reconnaitre ici le thème mazdéen de la rencontre *post mortem* au pont Chinvat: ou bien l'apparition de Daênâ, la forme de lumière, l'Image à la ressemblance de l'âme, ou au contraire l'apparition qui en est la caricature démoniaque.

On relevera en outre la symétrie des contrastes établis par l'Ismaélisme. La forme de lumière de l'Adepte fidèle se conjoint avec le Temple de Lumière de l'Imâm, tandis que ses restes mortels, subissant une alchimie invisible par tout un processus cosmique, contribuent, comme effluves retombant du Ciel, à la formation du *nâsût* ou humanité de l'Imâm. En revanche, la forme ténébreuse du maléfique s'élève vers la région désignée ci-dessous comme « la tête et la queue du Dragon », région de ténèbres où tournoie la *massa perditionis* de tous les démons de l'humanité, masse des pensées et projets maléfiques, conspirant à produire les catastrophes qui ébranlent le monde des hommes; l'auteur n'ose même pas en dire davantage (cf. la fin du § 68). Quant au corps et à l'âme du maléfique, commence pour leur agrégat inséparable la descente à travers les cercles de l'enfer, les *barzakh* que représentent les différents plans de la Création infra-humaine (animale, végétale, minérale) sous ses espèces hideuses et nocives.

Il conviendrait de pousser plus avant l'analyse de l'anthropologie philosophique impliquée ici; ce que nous traduisons par « forme de conscience » (*tasawwor*), semble bien constituer le Moi supérieur, le centre personnel irrémissible de l'individualité spirituelle, bienheureuse ou maudite. Qu'en est-il alors, par rapport à cet *Ego superstes*, de la partie inférieure de l'individualité qui subit, dans l'épouvante, l'épreuve de la descente à travers les *barzakh*? On notera le mot استوحش employé par l'auteur, pour traduire le sentiment de panique éprouvé par le maléfique à la vue de sa propre forme de ténèbres. C'est le même mot employé ci-dessus (§ 15) pour désigner ce qu'éprouvèrent les membres du plérôme du dixième-troisième Ange, en se voyant devenir eux-mêmes un corps matériel. Enfin il y aurait à comparer cette eschatologie individuelle avec celle des « Théosophes orientaux » (*Hokamâ' al-mashriq*), telle que la fait connaître Sohrawardî dans sa *Hikmat al-Ishrâq*, 2e partie, livre V, pp. 216 ss. de notre édition, et telle que la commente longuement Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans ses gloses en marge du même livre. On ne peut tenter cette comparaison ici (cf. encore ci-dessous note 125). Voir cependant les textes de ces deux auteurs traduits dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris 1961.

113. Ici, p. 126 du texte, ligne 3, un mot illisible: « C'est elle qui est appelée... ».

114. *Tasawwor*, « forme de conscience » qu'il faut se représenter comme si substantielle qu'elle est douée d'une existence autonome (cf. ci-dessus note 112). L'être de la « forme de conscience » ténébreuse est constitué par toutes les représentations de l'homme maléfique, l'image de ses intentions et de ses ambitions, de ses pensées et de ses œuvres. C'est pourquoi elle est en affinité avec les lieux infâmes où elle cherche refuge.

115. Notre texte ici, p.126, lignes 13 et 14, est très allusif; on a ajouté les mots mis entre parenthèses pour préciser l'allusion. Cf. les passages parallèles in R. Strothmann, *Gnosis-Texte*, p. 12 du texte arabe, lignes 3 ss., p.126, lignes 13 ss.; Idris 'Imâdoddin, *Zahr al-ma'ânî*, chap. XXI, pp. 250-251 (ms. personnel). Pour le concept astronomique, cf. l'art. de H. Suter, *Djawzahar*, in Encycl. de l'Islam; Bîrûnî, *Kitâb al-Tafhîm*, éd. Homâyi, Téhéran 1318, p. 122 (avec la figure). Le Dragon: arabe *tannîn* = persan *jawzahar*. La tête et la queue du Dragon sont les « nœuds de la Lune », c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du Soleil. Le nœud montant est celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique: c'est la tête du Dragon (*ra's-*

al-Tannîn), le nœud du nord. Le nœud descendant est celui à partir duquel la Lune commence sa course au sud de l'écliptique: c'est la queue du Dragon (*dhanab al-Tannîn*), le nœud du sud. On comprend donc comment s'élever vers la « queue du Dragon », c'est s'élever vers la région des Ténèbres.—Corr. p. 126 du texte, ligne 13, supprimer la seconde virgule; ligne 15, reporter à la suite du mot le tiret qui le précède.

116. L'auteur rappelle ainsi allusivement une phase de la cosmogonie (ci-dessus § 14 ss.) *a* : la forme ténébreuse de l'homme maléfique est la conscience de ses pensées et de ses œuvres ignobles; *b)* lui-même, dans son attitude négative, a son origine parmi ceux qui, lors du « drame dans le Ciel », ont refusé de suivre le dixième Ange, notre démiurge, dans son repentir; *c)* dans le processus qui amena le passage de la Création spirituelle (le plérôme du dixième Ange) à l'état matériel, ce sont les parties les plus inférieures parmi celles qu'enténébra l'égarement des dénégateurs, qui constituèrent la région de ténèbres comprise entre la queue et la tête du Dragon. D'où l'affinité dont parle notre auteur: forme de conscience ténébreuse et région ténébreuse s'originent aux mêmes ténèbres produites dans le Plérôme par le même égarement. Non pas des « anges rebelles », mais quelque chose comme des cadavres d' anges.

117. Sur cette distinction, cf. R. Strothmann, *Gnosis-Texte*, I, 7, p. 11 du texte arabe, et les passages parallèles relevés dans l' index s. v. pp. 204-205.

118. Faute de mieux, on propose provisoirement de traduire ainsi le terme مسحق dont le sens technique n' apparait pas clairement. Il ne figure pas, semble-t-il, dans les textes publiés par R. Strothmann; en revanche il figure à plusieurs reprises chez Idris, *Zahr*, chap. XXI, pp. 250-251, mais sans explication qui permette de décider s'il vaut mieux le traduire par un nom d'agent ou par un nom d'instrument. Il comporte l'idée d'un processus de purification touchant à sa limite. La racine connote l'idée de broyement, pulvérisation, usure, criblage, polissure etc. Il marque, chez Idris, en une page très proche de celle de son prédécesseur, le point à partir duquel s'opère la remontée vers la forme humaine, dressée comme *l'alif:* ثم تنسحق تلك الصور الخبيثة وتنتهي الى القامة الالفية

Ce qui est dit ici concernant la possibilité de rédemption pour ceux dont les crimes sont moins graves, a son parallèle dans les *Gnosis-Texte* de R. Strothmann (p.14, lignes 4 ss. et p. 56, lignes 18 ss.) et chez Idris, *loc. cit.* Ces « formes de conscience » aux ténèbres moins denses, ce sont les *jinns* dont parle le Qorân, ceux des génies qui en écoutent la lecture et croient en lui, après s'être écriés: « Nous avons entendu une lecture (un Qorân) extraordinaire »(72:1). Aussi bien le prophète Mohammad était-il envoyé pour les hommes et pour les génies. Que quelques-uns de ces génies, comme le mentionne notre auteur, aient acquiescé à la *da'wat* de certains prophètes et aient trouvé leur chemin vers l'Islam, c'est ce que confirme Idris, *loc. cit.*, en rapportant nommément le cas de celui qui répondit à la *da'wat* de Noé et qui, de période en période, se mit au service de chaque Nabî, de chaque Imâm, jusqu'à faire finalement profession d'Islam entre les mains du I[er] Imâm; il fut ainsi reconduit par le Démiurge jusqu'à l'« émondateur », pour s'élever de nouveau vers la forme humaine (cf. également R.Strothmann, *Gnosis-Texte*, V, 4, pp. 56-57). C'est le cas envisagé ici par notre auteur. La phrase qui suit fait alors allusion aux *barzakh* de nature bonne; sur les deux catégories de *barzakh*, cf. Strothmann, *ibid.*, p. 134. Ceux qui sont dans le sens de la descente sont de nature mauvaise; ce sont les cercles

de l'*infernum*. Ceux qui sont dans le sens de la remontée et marquent les étapes de celle-ci, sont de nature bonne.

119. On a relevé ci-dessus, note 112, comment l'eschatologie ismaélienne distingue entre le sort posthume de la « forme de conscience » (forme de lumière ou forme de ténèbres) qui apparaît comme le Moi transcendant, l'Esprit, ange ou démon, de l'être humain, et le sort posthume du composé âme-corps. Une question fondamentale reste posée concernant l'anthropologie philosophique impliquée ici (structure de l'individualité et de la conscience personnelle). Pour le présent paragraphe, comparer les textes de R.Strothmann, p. 76, lignes 3 ss. et les passages parallèles.

120. A l'insolite يتنقه que porte notre texte p. 127, ligne 6, et qui figure dans le manuscrit, il convient de substituer يتنشقه cf. Strothmann, op. cit., p.26, ligne 14, النسيم المتنشق! Sur la *nafs hawâ'iya*, cf. *ibid*.

120a. Pour ce double processus décrit ici par l'auteur avec une concision extrême, cf. Strothmann, *ibid*., p. 56, lignes 9 à 13. D'une part, la vapeur issue des humeurs se résout en une pluie; d'autre part, les chairs et les ossements se résolvent en poussière. Du mélange de cette pluie et de cette poussière éclôt le « végétal » dont les mutations sont ensuite décrites, de *barzakh* en *barzakh*.

121. Pour ce paragraphe, comparer principalement Strothmann, *op.cit.* pp. 11 à 13 (septième et dixième questions); Tabarânî, *Festkalender der Nusairier* (*Majmû' al-a'yâd*), hrsgb. v. R.Strothmann, Berlin 1946, p. 66 et p. 270, index s.v. *maskh*, *naskh*. La description, fantastique à première lecture, n'est autre que celle des mutations, dégradations et déformations successives, que subit l'être posthume de l'impie dans sa descente des *barzakh* de nature mauvaise, cercles de *l'infernum* représentés par la création négative: humanité inférieure, animaux méchants, végétaux et minéraux nuisibles. On retrouve, ici et plus loin, la même terminologie précise à laquelle réfèrent également les Ishrâqîyûn *(Hikmat al-Ishrâq*, 2e partie, livre V, § 229 ss. de notre édition, ainsi que les gloses de Mollâ Sadrâ): *naskh* est le transfert à un autre corps humain; *maskh*, le transfert au corps d'un animal; *faskh*, le transfert à un végétal; *raskh*, le transfert à un minéral.

122. *Nasnâs*: race monstrueuse de démons d'apparence humaine, n'ayant qu'un bras et une jambe, cf. *Borhân-e Qâte'*, édit. Moh. Mo'in, IV, p. 2410, avec les références données en note. On observera les symétries: d'une part, la déchéance va s'aggravant à travers les *barzakh* de la descente, tandis que la forme de ténèbres qui trouve la voie de sa rédemption, s'élève à travers les *barzakh* de la remontée. D'autre part, tandis que l'Imâm et son épouse se nourrissent d'un fruit délicat sur lequel s'est déposée une rosée céleste, issue de ces « âmes d'effluves » qui sont une sublimation alchimique des restes mortels des adeptes fidèles, ici en revanche les restes des impies deviennent, comme résidu d'une alchimie infernale, la pâture d'humains dégradés, puis d'animaux consommant une nourriture de plus en plus abjecte et donnant naissance à un avorton de plus en plus vil.

123. Suivant la conjecture proposée en note, p. 127, ligne 18 du texte

124. Deux mots sont effacés dans le passage du manuscrit correspondant à la p.128, ligne 2 de notre texte. En comparant avec les textes parallèles déjà cités ci-dessus, le sens apparaît suffisamment clair pour y suppléer.

125. En effet, il ne s'agit pas ici du passage d'une entité spirituelle transmigrant d'un corps à un autre, mais du devenir *posthume* et des mutations que subit cette entité en elle-même. La totalité de ce devenir présente un double aspect, comme on l'a souligné ci-dessus note 119. Pour comprendre que l'auteur ismaélien rejette ici toute confusion avec l'idée de métempsychose (on pourrait se méprendre à première lecture), il y aurait lieu de comparer la position qu'assume Mollâ Sadrâ Shîrâzî en commentant les pages où Sohrawardî expose les doctrines de «Bûdhâsaf» (Bodhisattva, Buddha) et des «Théosophes orientaux» (*Hokamâ' al-mashriq*) concernant la transmigration (réf. ci-dessus note 121, et notre rapport in *Annuaire de l'École des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses*, 1961-1962). Mollâ Sadrâ n'accepte pas l'idée de *resurrectio carnis* professée par l'orthodoxie littéraliste, laquelle conduit à de telles absurdités que Mollâ Sadrâ excuse largement Avicenne d'avoir rejeté en bloc toute idée de *ma'âd jismânî*. Mais précisément il s'agit de comprendre cette «résurrection corporelle» en son sens vrai, ce que ne put faire Avicenne, car il ne disposait pas de la notion du *'âlam al-mithâl* et du *jism mithâlî* indispensable pour la comprendre. Chaque entité spirituelle se prépare à elle-même, par ses pensées et ses comportements, son «corps d'outremonde»; l'âme est elle-même la matière de ce *corps subtil* (pour l'ensemble du problème, cf. notre ouvrage déjà cité: *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961). Bref, pour Mollâ Sadrâ, les événements et mutations que décrivent les adeptes du *tanâsokh* sont vrais, mais à condition de les comprendre comme s'accomplissant dans l'outremonde, non pas en ce monde-ci; l'âme du maléfique ne passe pas, comme dans un vase, dans le corps de l'animal qui lui correspond; elle *est* cet animal dans le *mundus archetypus imaginalis*. Il y aurait maintenant à analyser plus en profondeur l'originalité de l'eschatologie ismaélienne à l'égard de ces prises de position (idée des plans inférieurs de la Création comme succession d'*enfers*, c'est-à-dire d'*états* que le maléfique traverse jusqu'à la parousie du *Qa'im*). A l'intérieur de l'Ismaélisme, on a rappelé précédemment la querelle cherchée par Nâsir-e Khosraw à Abû Ya'qûb Sejestânî.

126. Sur cette immolation des maléfiques (les Iblisiens) lors de l'avènement du *Qa'im*, cf. Strothmann, *op. cit.* p. 11, lignes 7 ss. (septième question) et p. 50, lignes 14 ss. (douzième question); Tabarânî, *op. cit.* (ci-dessus note 121), p. 25, liturgie pour le jour de la fête des sacrifices. Commentant les versets qorâniques 22: 36-37, l'auteur met en contraste ce qu'en entendent les exotéristes, et la manière dont les comprennent les ésotéristes: la «personne de la fête des sacrifices», c'est le *Qa'im*, sa parousie triomphale au *Yawm al-Qiyâmat*. On ne pouvait entreprendre de comparer ici eschatologie ismaélienne et eschatologie nosayrie.

127. *Sijjîn* est le «lieu du châtiment suprême» (*al-'adhâb al-akbar*), le roc situé au plus profond de la Terre; cf. Strothmann, *op. cit.* p. 12, lignes 4 ss.; p. 13, lignes 10 ss.; p. 16, lignes 17 ss. et ci-dessus § 16: le Démiurge constitue avec la partie la plus dense de la *massa perditionis* un roc qui est appelé le centre et qui est au plus profond de la Terre.

128. Ce chiffre de 360.000 × 360.000 est celui du Grand Cycle *(al-Kawr al-a'zam)* ou *Aiôn*, cf. Strothmann, *op. cit.*, I, 4 et 8; II, 1, pp. 9, 12 et 19. Déjà 400.000 de ces Aiôns, chacun de 400.000 périodes, sont passés; Dieu seul connaît ceux qui sont encore à venir. Selon les Ishrâqiyûn (§ 230 de l'ouvrage cité ci-dessus note 121) Bûdhâsaf connaissait également ce chiffre, et avait averti son peuple que le déluge se produirait à la moitié de ce cycle. On obser-

vera d'autre part que la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, le 8 août 1164, est considérée par les auteurs nizâris (sans qu'ils en donnent l'explication) comme ayant eu lieu au terme des 180.000 ans de la première moitié du Grand Cycle.

129. Cf. ci-dessus § 70 et note 120.

130 Corr. p. 129 du texte, ligne 8, lire لا إن الله عدل (une correction d'épreuves mal comprise a fait sauter le mot *Allâh*). On voit qu'ici encore un espoir est laissé aux criminels de petite envergure, ou simplement aux stupides endurcis Il leur reste une possibilité de répondre, dans l'avenir, à la *da'wat;* le sort posthume décrit ici correspond à celui de la « forme de ténèbres », tel qu'il a été décrit ci-dessus § 69 et note 118.

131. Ainsi, par cette affirmation solennelle, le traité conclut en rappelant la conception centrale de la gnose ismaélienne, celle qui noue le lien entre la cosmogonie et la sotériologie, comme les chapitres précédents nous ont donné l'occasion d'y insister.

132. Cf. cette citation in Strothmann, *Gnosis-Texte*, p. 157, ligne 4, et sur l'emploi de ce verbe à la V[e] forme, cf. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, *I*, 770, où il conviendrait d'ajouter le présent exemple.

133. Références qorâniques malheureusement omises dans notre texte p. 129, ligne 15.

134. Le terme *al-amâna*, le dépôt confié, est une allusion ici au verset 33: 72. De même, chez les Shî'ites duodécimains, Haydar Amolî (VIII[e]s. hég.), a construit tout un traité sur ce verset, où le « dépôt confié » est interprété comme signifiant les *asrâr Allâh*, et implique le *ketmân*, la discipline de l'arcane; cf. notre rapport in *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses*, 1961-1962, ainsi que notre étude *Le Combat spirituel du shî'isme* (Eranos-Jahrbuch xxx,). Zurich 1962.

135. Comme on l'a déjà mentionné précédemment, il s'agit de l'Imâm enfant al-Tayyib Abû'l-Qâsim, fils de l'Imâm al-Amir, assassiné en 524/1130. Sans entrer dans le détail des discussions concernant sa personne, on rappellera que pour les Ismaéliens de la branche *mosta'lî*, l'Imâm de notre temps est depuis lors « caché ». C'est pourquoi, à la différence des Ismaéliens *nizârî* (de la tradition d'Alamût), ils n'admettent comme chef visible de la communauté qu'un *Dâ'î* ou grand-prêtre (cf. ci-dessus *Préliminaires*, p. 131). Avec les implications que l'idée de l'occultation de l'Imâm comporte quant aux relations du spirituel et du temporel (cf. notre étude sur l'*École shaykhie* citée ci-dessus p. 4, note 2), les Ismaéliens *mosta'lî* se trouvent dans une situation analogue à celle des Shî'ites duodécimains ou Imâmites. On voit qu'ici le texte se termine par une salutation correspondant à celle qui, dans un traité shî'ite duodécimain, s'adresserait à l'Imâm invisible de notre temps, fils de l'Imâm Hasan al-'Askarî.

Imprimerie de l'Université de Téhéran.

III

SYMBOLES CHOISIS

DE LA "ROSERAIE DU MYSTERE"

(Ba'zî az ta'wîlât-e Golshan-e Râz)

Kayhan Press

III

SYMBOLES CHOISIS
DE LA "ROSERAIE DU MYSTERE"
(Ba'zî az ta'wîlât-e Golshan-e Râz)

I. Préliminaires

1. L'imâmologie d'Alamût

Les deux premiers traités de notre Trilogie nous maintenaient à l'intérieur de la tradition fâtimide. Avec le troisième traité publié ici, nous pénétrons dans l'univers spirituel de l'Ismaélisme iranien, tel qu'il est issu de la réforme d'Alamût.

Comme on l'a rappelé déjà (ci-dessus Préliminaires du second traité), les événements qui sont à l'origine remontent à la mort du khalife fâtimide d'Egypte, l'Imâm al-Mostansir bi'llâh (427/1035-487/1094). Il ne peut être question de les retracer ici. On rappellera simplement que notre second traité, œuvre du dâ'î yéménite Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî, représentait la tradition de l'Ismaélisme qui accepta, après la mort d'al-Mostansir, le transfert de l'Imâmat à la personne de son jeune fils, al-Mosta'lî. L'Ismaélisme iranien ou «oriental» représente la tradition de ceux qui continuèrent de reconnaître l'investiture de son fils aîné, l'Imâm Nizâr. On sait quelle fut l'importance du rôle de Hasan Sabbâh (ob. 518/1124) [1] dans l'organisation des "commanderies" ismaéliennes en Iran, notamment de celle dont le nom reste par excellence le symbole de la puissance ismaélienne à l'époque, le château-fort d'Alamût, sis dans les montagnes du nord-ouest de l'Iran [2]. Bien entendu, ce que nous avons à envisager ici n'a rien à voir avec les romans d' "Assassins". Mais on souhaiterait qu'il fût mis fin de nos jours à l'usage d'un calembour douteux, par lequel le mauvais goût du sensationnel perpétue curieusement les effets de la propagande abbasside.

Quoi qu'il en puisse être de la validité des récits nous garantissant le salut du petit-fils de l'Imâm Nizâr, sauvé par de dévoués adeptes qui assuraient ainsi la continuité historique de la lignée imâmique, il reste que deux faits fondamentaux déterminent et

dominent la tradition spirituelle dont les Ta'wîlât de la "Roseraie du Mystère" de Mahmûd Shabestarî, sont l'un des témoignages conservés. D'une part, la proclamation de la Grande Résurrection (Qiyâmat al-Qiyâmât) à Alamût (17 Ramadân 559/8 août 1164), exprimant en son essence l'esprit de l'Ismaélisme réformé comme religion personnelle de résurrection. D'autre part, postérieurement à la destruction d'Alamût par les Mongols (654/1256), le phénomène caractéristique de la survivance de l'Ismaélisme «sous le manteau» du soufisme.

Cette rejonction de l'Ismaélisme et du soufisme, il n'a été possible d'y être attentif que depuis quelques années, grâce à la littérature alamûtî de langue persane, remise au jour par le labeur infatigable de W. Ivanow. Elle pose une question de première importance, concernant les origines mêmes et la signification du soufisme, plus exactement de la théosophie du soufisme. Une rejonction spirituelle, telle que celle qui s'opéra en Iran postérieurement à Alamût, serait impensable, si dès l'origine les deux phénomènes n'avaient pas un enracinement commun. Comme on le rappellera encore, c'est au VIIIe/XIVe siècle que, d'autre part, se pose également à la conscience de l'imâmisme duodécimain la question des rapports entre soufisme et shî'isme comme tel, notamment dans l'œuvre de Haydar Amolî. Malheureusement, ni par rapport à celle-ci, ni par rapport aux œuvres persanes où s'exprime la conscience spirituelle de l'Ismaélisme réformé issu d'Alamût, il ne nous est possible de situer chronologiquement avec exactitude nos exégèses anonymes de la "Roseraie du Mystère". Nous avons évidemment un terminus a quo qui est la date de composition du grand poème mystique (vers 717/1317) par Mahmûd Shabestarî, qui lui-même quitta ce monde vers 720/1320. Cette incertitude ne diminue en rien l'importance de ces Ta'wîlât, ni leur signification dans l'ensemble de la littérature ismaélienne d'Alamût.

C'est à force de relire et de méditer les pages dans lesquelles un auteur ismaélien des IXe/XVe-X^e^/XVIe siècles, Abû Ishâq Qohistânî, nous a conservé le «protocole» de la proclamation de la Grande Résurrection par le grand-maître d'Alamût, l'Imâm Hasan 'alâ dhikrihi's-salâm, et particulièrement le prône prononcé par

l'Imâm ce jour-là (17 Ramadân 559/8 août 1164)[3], que l'on peut s'édifier sur le sens profond de la réforme d'Alamût. Elle marque le triomphe de l'exégèse spirituelle, le t a ' w î l, lequel consiste à «reconduire les choses à leur h a q î q a t», c'est-à-dire à leur vérité gnostique, à leur archétype, et par conséquent à atteindre au t a h q î q, à comprendre le sens v r a i de la Révélation littérale, du t a n z î l, de la religion positive. Cette initiation au t a' w î l est essentiellement le ministère de l'Imâm et de ceux qui sont ses «membres»; ce ne peut jamais être une construction philosophique, une simple déduction rationnelle; c'est pourquoi, d'une manière ou d'une autre, visible ou non, l'Imâm, guide spirituel pour la vérité ésotérique des Révélations, ne peut jamais être absent de ce monde[4]. Cette vérité spirituelle ésotérique est à la fois la source et le but des Révélations divines. D'où la préséance de l'Imâm et de l'Imâmat sur le prophète et la mission prophétique. L'ordre qui assurait au prophète la préséance, maintenu dans le schéma des correspondances entre hiérarchies célestes et hiérarchies terrestres à l'époque fâtimide, est désormais inversé; à l'équilibre entre n o b o w w a t et w a l â y a t (indiqué encore à la fin de notre second traité § 64) se substitue la préséance définitive de la w a l â y a t et de l'Imâmat.

L'avènement de la Grande Résurrection marque l'instauration d'un pur Islam spirituel, pure religion personnelle de la Q i y â - m a t, résurrection qui est naissance spirituelle (w i l â d a t - e r û h â n î) parce qu'elle fait découvrir et vivre le sens spirituel des Révélations. Etant l'éclosion de la conscience spirituelle, cette Q i y â m a t dépend de l'Imâmat qui en est l'organe, et de la rencontre spirituelle personnelle avec l'Imâm; c'est pourquoi elle surmonte la s h a r î' a t, la Loi, la religion positive littérale, apportée en «cycle d'occultation» par les prophètes. A la limite, il devient en effet possible de dire que toutes les obligations de la s h a r î' a t sont abolies, si l'adepte fidèle agit en accord avec le sens spirituel, conforme sa conduite au t a' w î l de ces prescriptions, à moins qu'il ne soit dans la nécessité d'en assumer encore la pratique extérieure par t a q î y e h, c'est-à-dire pour observer la «discipline de l'arcane», soit pour sa sauvegarde personnelle, soit pour celle de ses frères[5].

Déjà il est possible de reconnaître au passage certains thèmes

développés dans la théosophie spéculative du soufisme. Nommément, les longs développements que consacre, par exemple, au rapport du cycle de la *nobowwat* et du cycle de la *walâyat* Shamsoddîn Lâhîjî, le plus insigne commentateur de la "Roseraie du Mystère"[6], ont pour support les problèmes posés en propre à la conscience shî'ite en général, mais qui doivent leur première mise en forme philosophique ou théosophique aux penseurs ismaéliens. Aussi le phénomène spirituel de la rejonction de l'ismaélisme et du soufisme, postérieurement à la chute d'Alamût, revêt-il une signification capitale. Tant que l'on n'en aura pas dégagé toutes les implications, l'on ne pourra atteindre certaines sources vives de la spiritualité islamique.

Aussi bien, d'une façon générale, c'est le problème même du rapport entre shî'isme et soufisme, que l'œuvre de Spirituels imâmites duodécimains se situant, eux aussi, dans la période comprise entre la chute d'Alamût et l'avènement de la dynastie safavide, nous invite à poser dans toute son ampleur. L'on pense particulièrement aux œuvres de Rajab Borsî, Ibn Abî Jomhûr, Haydar Amolî[7]. Trop longtemps nos titres de chapitres se sont limités aux *falâsifa*, au *Kalâm* et au soufisme des pieux ascètes. La théosophie shî'ite sous ses deux formes, ismaélienne et duodécimaine, annonce quelque chose d'autre qui a été très négligé jusqu'ici par nos recherches de sciences religieuses. De ce point de vue, la réplique ismaélienne aux attaques d'al-Ghazâlî méritera d'être étudiée en profondeur[8].

Il importera également, autour de ce triomphe de l'idée précellente de l'Imâm, de rechercher comment en fait la réforme d'Alamût, tout en anticipant témérairement peut-être l'eschatologie générale, reste fidèle au fond de l'inspiration ismaélienne. Sur ce point même, bien qu'il soit prématuré d'envisager une étude comparative de l'Ismaélisme fâtimide et de l'Ismaélisme d'Alamût, on constatera qu'il y a un enchaînement au moins implicite entre cette dernière phase de notre trilogie et le traité qui en a constitué le second moment.

Là-même, dans le chapitre II de l'opuscule où notre auteur yéménite nous a donné un bref exposé de l'anthropogonie (ci-dessus second traité, §§ 28-39), c'était aussi bien le sens ultime de l'homme et de la vie, des institutions divines et des institutions humaines, qui nous était dévoilé tel que le saisit la conscience ismaélienne. On y a

pu lire comment l'Adam primordial, l'Adam intégral, le Pananthrôpos, apparu à l'origine de l'archéhistoire avec vingt-sept des siens en l'île de Ceylan, fut le fondateur de l'Imâmat sur terre. Le cycle qu'il inaugura fut un cycle d'épiphanie (dawr al-kashf), dont les conditions physiques et morales étaient très différentes d'un cycle d'occultation comme le nôtre (dawr al-satr). En revanche, la prophétie législatrice est une mission divine, certes, mais c'est un phénomène propre à un cycle d'occultation précisément tel que le nôtre.

Il est exact de dire que notre Adam fut le premier prophète, et que les «six jours de la prophétie» (qui sont la «nuit de la Religion en Vérité») s'échelonnent depuis Adam jusqu'à Mohammad. Mais précisément l'Adam-prophète que l'on vise ainsi, n'est pas l'Adam primordial; c'est l'Adam partiel, inaugurateur de notre cycle, au lendemain de la catastrophe qui mit fin au cycle d'épiphanie qui précéda le nôtre. Faute de cette adamologie fondamentale, on serait empêché de comprendre le sentiment shî'ite ismaélien de l'univers, de l'homme, de la religion. Il y a un Imâmat éternel qui est la religion permanente de l'humanité, parce que l'Imâm est son guide pour son retour ascensionnel à ses origines, jusqu'à la consommation des cycles. Préséance de l'Imâm sur le prophète et religion de la résurrection s'originent à cette intuition centrale, irréductible. Car c'est un axiome: l'Imâmat est éternel; la mission des prophètes et les Lois religieuses instituées par les prophètes sont temporaires.

Le rapport, conçu dans la tradition fâtimide, entre l'Anthrôpos céleste, l'Adam rûhânî (le dixième Ange du plérôme), et l'Adam terrestre primordial qui, apparu à Ceylan, fut non pas le premier prophète mais le premier Imâm et le fondateur de l'Imâmat sur terre, ce rapport reste constant dans la tradition alamûtî, où il correspond au rapport entre l'Imâm éternel, primordiale théophanie dans le Plérôme, et les figures imâmiques qui l'exemplifient sur terre, lesquelles en sont non pas les «incarnations» mais les mazâhir, les manifestations ou formes apparitionnelles. Dans ce rapport se noue la triple caractéristique de l'Ismaélisme d'Alamût, sommairement relevée ici: triomphe du ta'wîl, c'est-à-dire du sens spirituel,

qui est retour à la haqîqat ; préséance de l'Imâmat, de la personne et de la fonction de l'Imâm sur le prophète; religion de la Résurrection (Qiyâmat).

Bien que dans l'état actuel des études, il soit non moins prématuré de tenter une systématisation satisfaisante de la théosophie d'Alamût que de vouloir en instituer une comparaison exhaustive avec celle de l'époque fâtimide, cependant un certain nombre de textes, maintenant connus, permettent de dégager quelques thèmes dominateurs, éclairant ceux qui vont apparaître dans nos Ta'wîlât de la «Roseraie du Mystère». On en indique très brièvement ici une séquence limitée, choisie comme orientant vers ce qui est en fin de compte le sens et le but de ces Ta'wîlât, à savoir: comment fructifie en expérience mystique l'imâmologie ismaélienne, telle que la présentent les œuvres de tradition alamûtî, où l'Imâmat affirme sa préséance sur la prophétie.

Il y a lieu, et il y aura encore lieu, de nous référer particulièrement au petit traité d'imâmologie en persan intitulé Bayân-e shanâkht-e Imâm[9] qui, si abstrus et allusif soit-il, est un excellent compendium de doctrine ismaélienne alamûtî. Si on le lit et relit attentivement, certains thèmes accusent leur relief. Dès la première page, l'on est frappé par un symbolisme des hiérarchies ésotériques qui annonce, on l'a déjà relevé, le bouleversement de l'ordre des correspondances (le mîzân, la balance) admis dans les ouvrages de l'époque fâtimide: désormais l'Imâm est le mazhar (c'est-à-dire non pas l'incarnation mais la forme épiphanique) [10] du Amr Ilâhî, l'Impératif divin (ou plus généralement peut-être de la res divina). Le Hojjat de l'Imâm symbolise avec l'Intelligence cosmique intégrale ('Aql-e kollî, le Sâbiq en tradition fâtimide). A l'époque fâtimide, c'était le rang du prophète qui symbolisait avec le rang de la première Intelligence dans le plérôme suprême. Quant aux rangs de la hiérarchie conservés dans l'Ismaélisme d'Alamût, à savoir le dâ'î (prédicateur, maître de doctrine), le ma'dhûn-e akbar (licencié majeur), le ma'dhûn-e asghar (licencié mineur), le mostajîb (néophyte), ils sont mis tous ensemble en correspondance avec l'Ame cosmique (Nafs-e kollî, le Tâlî en tradition fâtimide), tandis que les Antagonistes,

les adversaires de la "Convocation ismaélienne" sont la manifestation du «corps matériel du cosmos» (jism-e kollî)[11], ce qui est une nette réminiscence de la dramaturgie cosmogonique que l'on a pu lire ici dans le second traité (§ § 15ss.).

La régression du rang hiérarchique du prophète comme tel s'annonce encore dans l'assimilation de sa fonction à celle du dâ'î en général [12], et dans la prédominance définitive du couple formé par l'Imâm et son Hojjat. La nature même de leur syzygie reste quelque peu mystérieuse, malgré les descriptions et les analyses de nos textes. Nous avons déjà rencontré le terme de Hojjat dans notre second traité (§37), où il désigne douze des compagnons d'élite de l'Adam primordial apparu en l'île de Ceylan (passage à propos duquel on a rappelé la distinction entre Hojjât du jour et Hojjât de la nuit) [13]. D'une manière générale, à l'époque fâtimide, la désignation de ces douze ou vingt-quatre dignitaires, promus d'entre les rangs de la hiérarchie, est en rapport avec les douze jazîra[14]. Dans les textes de la tradition d'Alamût, il semble que nous soyons désormais en présence d'un personnage unique qui est en quelque sorte le double spirituel de l'Imâm: il est la «preuve», le garant de l'Imâm, celui qui «répond pour lui». Peut-être cependant s'agit-il d'une unité archétypique plutôt que d'une unité arithmétique. On trouve le terme au pluriel dans nos Ta'wîlât et ailleurs (v.g. Hojjatân-e 'asr, dans le Kalâm-e Pîr). Au plan du hiérocosmos ('âlam-e dîn), c'est-à-dire quant à la structure de la confrérie ismaélienne, il peut fort bien s'agir d'une figure unique; mais le ta'wîl effectue le passage à un autre plan (en procède ou y reconduit), le plan du microcosme, celui des états spirituels de l'adepte. Précisément tout ce qu'il y a lieu d'envisager ici postule un approfondissement intérieur du concept de Hojjat, solidaire de l'approfondissement métaphysique du concept de l'Imâm.

Pour comprendre ce qui est à envisager, il faut tout d'abord relever l'insistance que le petit traité Shanâkht-e Imâm apporte à souligner le rôle de Salmân (comme typification humaine de Gabriel, ou comme herméneute des révélations de l'Ange) et le «secret de Salmân» (secret qui est la préséance absolue de l'Imâm). Le ta'wîl dégage toutes les configurations analogues du Hojjat: le

Paradis d'Adam, l'Arche de Noé, la vision d'Abraham, le Sinaï de Moïse, Maryam mère de Jésus, l'ange Gabriel du Prophète, ce sont là autant de figures du Hojjat. Celui-ci peut même être une femme, un enfant, voire un livre [15]. En tout cas un ordre hiérarchique précis reparaît ici avec le rôle du Hojjat, dont Salmân est la typification par excellence; le Hojjat suit immédiatement l'Imâm; il n'y a aucun intermédiaire entre lui et l'Imâm. C'est l'ordre même des trois «hypostases» symbolisées dans l'ultra-shî'isme primitif par les lettres 'a y n ('Alî, l'Imâm), s î n (Salmân, le Hojjat), m î m (Mohammad, le prophète) [16]. Notre petit traité pose explicitement l'Imâm comme étant l'origine et principe; Gabriel (ou Salmân) lui fait suite; Mohammad suit Gabriel [17].

Tout cela est d'une extrême importance pour comprendre phénoménologiquement le type d'expérience spirituelle que détermine l'imâmologie et dont elle est la source. Chaque prophète est missionné par le dernier Imâm de la période précédente ou par son Hojjat, envers qui il est comme Moïse le fut à l'égard de Khezr (Khadir) [18]. Chaque prophète va à la rencontre du Hojjat; l'imitant à son tour, chacun des membres de la hiérarchie au-dessous de lui fait de même [19]; en s'unifiant avec le Hojjat, ils deviennent des Connaissants, Gnostiques ('â r i f) de la même gnose (m a ' r i f a t). L'Imâm promet à l'adepte de le rendre semblable à lui-même comme Salmân, et c'est cela que veut dire la Grande Résurrection: révélation de l'Imâm en son essence, qui rend superflu tout rapprochement spatial de personnes physiques [20]. Si l'on compare avec ce que l'anthropologie du traité proto-ismaélien, O m m a l - K i t â b, désigne comme le «Salmân du microcosme» (Salmân-e 'âlam-e kuchak) [21], l'ismaélisme soufi de tradition alamûtî se montre alors comme étant la revivification de la plus ancienne tradition ismaélienne, celle-là même qui est antérieure à l'époque fâtimide. Dès lors, s'il est affirmé que l'adepte n'atteint le t a ' y î d (l'inspiration divine directe) qu'à la condition d'atteindre au degré du Hojjat dans la connaissance de l'Imâmat [22], il ne s'agit pas là d'une promotion inouïe dans les «cadres» d'une hiérarchie extérieure; il s'agit de l'événement spirituel intérieur auquel acheminent nos T a ' w î l â t de la «Roseraie du Mystère», en suivant un ordre choisi par notre commentateur anonyme, et où

nous avons essayé de marquer les étapes de l'itinéraire spirituel de la religicn de la Q i y â m a t : l'atteinte au «Hojjat de ton être», au «Salmân de ton microcosme», est l'atteinte à cette Q i y â m a t.

Déjà se dévoile un aspect permettant d'entrevoir quel sens la connexion intime du Hojjat et de l'Imâm est appelée à prendre dans le contexte d'une expérience mystique. Ce contexte montrera que, s'il s'est produit une modification du concept de Hojjat par rapport à celui de l'époque fâtimide, on resterait en dehors de la question à vouloir l'«expliquer» par les besoins réduits de l'Ordre ismaélien postérieur à Alamût. Il ne s'agit pas d'un «réduction d'effectifs». Il s'agit de l'approfondissement métaphysique et mystique du concept de Hojjat, tel qu'il marque le sommet de l'itinéraire spirituel.

Il apparaît essentiel d'en revenir chaque fois à l'usage très ancien, pratiqué également dans le shî'isme duodécimain, et qui commence par rapporter le terme de Hojjat à l'Imâm lui-même. Il y a là en effet l'indication à partir de laquelle on doit ressaisir le processus qui, par approfondissement métaphysique du concept de l'Imâm, aboutit à fonder sa préséance et son éternité par rapport à la prophétie et à la mission prophétique. De cet approfondissement métaphysique de l'imâmologie (qui se poursuit concurremment dans le shî'isme duodécimain, notamment par les œuvres de Haydar Amolî et Ibn Abî Jomhûr), on ne peut donner ici qu'une esquisse sommaire et provisoire.

Les présuppositions de nos T a ' w î l â t sont celles d'une imâmologie dont les grands traits nous apparaissent, dès maintenant, comme découlant des prémisses de la théosophie ismaélienne. Le rassemblement des trois traités de la présente trilogie pourrait être une première occasion de les méditer.

La thèse d'un Super-être inaccessible, inconnaissable et imprédicable, telle que nous en avons vu la tradition gnostique s'affirmer dans le «Livre des Sources» d'Abû Ya'qûb Sejestânî, en accord avec toutes les œuvres de la période fâtimide, postule en face (ou au-dessous) de ce D e u s a b s c o n d i t u s un D e u s r e v e l a t u s , sans lequel le t a w h î d tombe inévitablement dans l'un ou l'autre piège, celui de l'athéisme de fait, ou celui de l'idolâtrie métaphysique. Ce D e u s r e v e l a t u s était, chez Abû Ya'qûb comme chez notre au-

teur yéménite, la première Intelligence du Plérôme; son rang était homologué à celui du prophète dans la hiérarchie terrestre du 'âlam-e dîn. Mais l'homologation ne vaut plus, si l'on s'en tient au fait que la nobowwat ait un caractère purement temporaire et soit essentiellement liée aux cycles d'occultation (dawr al-satr). La théophanie primordiale ne correspond plus à la prophétie mais à l'Imâmat; l'Imâm éternel est à la fois la révélation de l'Abîme divin et le guide vers cette révélation; il est par conséquent le Hojjat suprême, le garant de la divinité inconnaissable. Aussi est-ce à l'Imâm qu'ont référé en fait tous les prophètes en cycle d'occultation. Et c'est cette préséance de l'Imâmat qui entraîne toutes les qualifications concernant l'Imâm, et met en avant le couple formé non plus par le Nabî et l'Imâm, mais par l'Imâm et son propre Hojjat, dont le rapport est homologué à celui du Amr ilâhî et de la première Intelligence. Ce que l'on a pu lire concernant ce rapport chez Abû Ya'qûb, doit désormais être entendu de la personne de l'Imâm et de son Hojjat, et cette transposition fait apparaître qui est le Hojjat, et ce qu'il est par rapport à l'Imâm. Tout l'enseignement mystique des traités se rattachant à la tradition d'Alamût comme nos Ta'wîlât, a là son fondement.

Le grand prône que prononça l'Imâm Hasan 'alâ dhikri-hi'ssalâm, le jour où il proclama la Grande Résurrection à Alamût, contient quelques expressions extraordinaires [23]: «Mawlâ-nâ (notre Seigneur) est le Qâ'im al-Qiyâmat; il est le seigneur des êtres; il est le seigneur qui est l'acte d'être absolu (wojûd-e motlaq); il exclut ainsi toute détermination existentielle, car il les transcende toutes; il ouvre la porte de sa Miséricorde, et par la lumière de sa Connaissance il fait que tout être soit voyant, entendant, parlant, vivant pour l'éternité». Qâim al-Qiyâmat: Qâ'im de la Résurrection, Imâm résurrecteur, certes, mais ailleurs [24] l'acception des deux mots se trouve encore précisée par les équivalents persans qui en sont donnés: hamîsha et hamishagî. L'expression veut donc dire: l'éternellement subsistant. D'où l'affirmation: wojûd-e motlaq.

Cette dernière expression, caractéristique aussi bien de la terminologie d'Ibn 'Arabî, a été la source de bien des confusions.

Elle désigne non pas l'être universel (bi-sharti lâ) par rapport à l'être particulier, mais l'"tre absolu, «absout» de tcute détermination, qui n'est conditionné (bi-la-shart) ni par l'universel ni par le particulier. C'est par sa Connaissance et sa Vie absolues que chaque être singulatim est connaissant et vivant. Ici l'expression se rapporte à l'Imâm, à l'Anthrôpos céleste comme épiphanie divine éternelle, Hojjat suprême, non pas à la divinité abyssale, puisque celle-ci est non pas l'être absolu, le révélé, mais le super-être, l'abs-conditum. L'imâmologie opère ainsi ce décalage ontologique que nous avons déjà observé précédemment dans la pensée ismaélienne. Or, la théosophie du soufisme pose que le tawhîd théologique (tawhîd olûhî) n'est pas le tawhîd au sens vrai, s'il ne s'achève pas en tawhîd ontologique (tawhîd wojûdî): laysa fî'l-wojûd siwâ'llâh (il n'y a que Dieu à être). C'est cet énoncé qui s'est attiré le reproche de ce que l'on a traduit avec plus ou moins d'exactitude par «monisme panthéiste». Il est important de relever comment l'imâmologie en écarte d'avance le soupçon, puisqu'elle prévient le conflit ailleurs sans issue. Peu observée encore, cette particularité de structure est essentielle.

Le théorème initial a ses corollaires: l'Imâm étant la théophanie, le révélé, il est donc l'être comme tel; il est la Personne absolue, la Face divine éternelle (Wajh Allâh), le suprême Attribut de Dieu (sifat-e a'zam), lequel est le Nom suprême de Dieu. Il est la manifestation, l'épiphanie, de la Parole ou Verbe suprême (mazhar-e Kalima-ye a'lâ), le Porte-Vérité de chaque moment (mohiqq-e waqt)[25]. Il est l'Anthrôpos céleste, la Forme de l'Adam céleste comme manifestation de la Forme de Dieu, et par là le sens caché de toutes les religions prophétiques. Ici encore l'imâmologie d'Alamût ne fait que mettre en œuvre certains aspects d'une imâmologie traditionnelle (cf. l'Adam rûhânî de notre second traité). C'est pourquoi nos textes réfèrent, par citations approximatives, il est vrai, aux données des religions prophétiques concernant cette manifestation et révélation de la Forme divine en la Forme humaine [26]: à la Torah (Nous avons produit l'homme à notre propre Image pour qu'il puisse nous reccn-

naître et nous adorer) ; à l'Evangile (à la question: quelle est la Forme de Dieu? Jésus répond, en se désignant: cette Forme même) ; à un Avesta hypothétique (où Zoroastre déclare: «Si vous désirez voir Dieu, vous pouvez le contempler dans la Forme humaine») ; enfin au prophète de l'Islam («J'ai vu mon Dieu à 'Arafat ...») [27]. Tous les prophètes ont référé à cet Anthrôpos céleste, et les vrais croyants l'appellent M a w l â - n â , notre Seigneur. C'est l'un de ses grands Noms, celui-là même qui est nommé dans le Qorân (9:51 et 47:12) ; en persan: K h o d â v a n d - e m â . Quand on l'appelle seigneur du moment, K h o d â v a n d - e w a q t , c'est parce que la signification du mot Imâm, c'est p î s h w â , guide [28].

C'est qu'en outre tous les Imâms sont l'exemplification (non pas la réincarnation) d'un même Imâm ; à ce titre, ils peuvent être aussi bien nommés Mawlâ-nâ 'Alî lui-même, comme contenus en lui, à la façon d'un flambeau que l'on allume à un autre flambeau [29]. Tous les Imâms exemplifient une substance, une o u s i a (d h â t) unique. L'Imâm peut aussi apparaître tantôt comme un adolescent, tantôt comme un vieillard, tantôt comme un petit enfant; il se manifeste sous trente mille revêtements (l i b â s) différents, et chaque jour regarde trente mille fois les créatures de ce monde pour que celui-ci se maintienne [30]. C'est pourquoi un thème favori des poèmes shî'ites est que l'Imâm existe dès avant que les mondes soient créés. Et précisément cela ne réfère jamais à l'individualité empirique de 'Alî ibn Abî-Tâlib, par exemple, ou plutôt son nom est un nom de l'Imâm absolu, c'est-à-dire de l'Imâmat qui durant tout le temps de son Imâmat reposa miraculeusement en lui, comme il en avait été pour chaque Imâm avant lui, dans les cycles antérieurs, et comme il en fut pour chaque Imâm après lui [31].

C'est encore ce que veulent dire nos textes en indiquant que la nature de l'Imâm est le mystérieux arbre T û b â du Paradis [32]. Celui-ci réfère à l'essence (d h â t) de l ' I m â m - e H a q q ou I m â m b a r H a q q [33], c'est-à-dire l'Imâm en vérité, «au sens vrai», à l'Imâm éternel comme w o j û d - e m o t l a q . Un rayon de lumière de sa Connaissance est projeté dans la nature ou substance de chaque habitant du Paradis, de chaque fidèle de l'Imâm. S'il est dit que les branches de l'arbre Tûbâ pendent depuis la région la plus

haute du Paradis, cela veut dire que tout ce que les Paradisiaques désirent, ils en ont aussitôt l'apparition sur ses branches, car pour eux la connaissance, le désir et la puissance effective ne font qu'un. De même, s'il est dit qu'une des branches de l'arbre pend devant la fenêtre de chaque oratoire du Paradis, cela veut dire que tous les Paradisiaques y ont part, en proportion de leur désir.

Omniprésence paradisiaque de l'Imâm qui correspond à sa présence continue, visible ou invisible au monde terrestre. Si un seul instant la Terre était privée de l'Imâm, le Hojjat de Dieu, celui qui répond pour lui, tous les Terrestres s'abîmeraient dans une catastrophe définitive[34]. Ce thème remonte aux origines mêmes du shî'isme; il est formulé dans un entretien où le premier Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâlib, révèle à son disciple et familier, Komayl ibn Ziyâd, cette fonction de salut cosmique assumée par l'Imâm et par la cohorte invisible des élus qui sur terre assument ses secrets, et qui sont avec lui et par lui les garants de la permanence divine. Là même prend origine le thème des hiérarchies ésotériques, devenu classique dans la théosophie du soufisme; Sohrawardî y réfère dans le prologue de sa «Théosophie orientale» (Hikmat al-Ishrâq)[35]; Rûzbehân de Shîrâz développe à plusieurs reprises ce même thème dont on sait l'importance qu'il devait prendre dans l'école d'Ibn 'Arabî aussi bien que dans celle de Semnânî, et de nos jours jusque dans le shaykhisme. Les auteurs ismaéliens observent alors que si telle est la fonction de l'Imâm, comme axe du monde et «pôle des pôles», et s'il est dit d'autre part que celui qui meurt sans avoir connu son Imâm, meurt de la mort des inscients et des inconscients, c'est donc qu'il faut que le nom de l'Imâm désigne la personne qui est en unité avec Dieu (shakhs-e wahdat-e û), au sens où la forme apparitionnelle, le mazhar, ne fait qu'un avec ce qui s'y manifeste, le zâhir. C'est ce qu'exprime la réponse du IVe Imâm 'Alî Zaynol-'Abidîn, à la question: Qu'est-ce que la connaissace de Dieu (ma'rifat-e Khodâ)? «C'est la connaissance de l'Imâm du temps». Et c'est un propos attribué aux Imâms en général: «Tout ce qui a été dit concernant Dieu, l'a été concernant nous-mêmes.»

La raison qui impose la présence terrestre continue de l'Imâm,

visible ou non, telle que l'affirme la tradition, c'est qu'il est indispen sable que subsiste pour les terrestres le Hojjat, la preuve et le garant de Dieu sur cette Terre. On en a indiqué plus haut le fondement métaphysique, en rappelant que cette qualification de l'Imâm est conforme à la plus ancienne tradition shî'ite. De nombreux exemples seraient donc à alléguer (cf. infra § 5). En un passage de son livre contenant une brève allusion autobiographique, Abû Ishâq Quhistânî remémore comment le Dâ'î dont il reçut sa vocation ismaélienne le conduisit à Imâm-e Haqq et Hojjat-e a'zam: «J'eus finalement le privilège de baiser le seuil du seigneur créateur du monde et Hojjat suprême (de Dieu), précepteur de l'humanité [36].»

Pour préciser qui est le Hojjat, on enregistrera donc les constatations suivantes. La qualification revient en premier lieu à l'Imâm lui-même, à l'Imâm éternel comme Epiphanie divine primordiale, et à ses manifestations ou exemplifications terrestres. L'Imâm est le suprême Hojjat, suprême preuve ou garant de la divinité foncièrement inaccessible aux humains, parce qu'il en est la révélation en forme humaine glorifiée. Simultanément, la qualification désigne aussi une personne qui est distincte de l'Imâm, mais qui est en communauté d'essence, en unio mystica avec l'Imâm, et qui est son Hojjat de même que l'Imâm est le Hojjat de la divinité, si bien que, de même que l'on ne connaît Dieu que par l'Imâm, on ne connaît l'Imâm que par son Hojjat. C'est le rôle qu'ont assumé nommément certains personnages de l'histoire sacrale comme Hojjât du dernier Imâm d'une période, suscitant ou initiant le nouveau prophète: Khezr (Khadir) fut Hojjat pour Moïse, Maryam pour Jésus, Salmân pour Mohammad.

Un pas de plus doit alors être fait à la recherche de la qualité qui fait du Hojjat ce qu'il est; elle est le fondement de la relation entre l'imâmologie et l'expérience spirituelle mystique. Un de nos textes spécifie quatre rangs spirituels: mota'allim (l'enseigné), mo'allim (l'enseignant), Hojjat-e a'zam, enfin l'Imâm [37]. Dans ce cas, Hojjat-e a'zam est quelqu'un de distinct de l'Imâm, mais il est précisé que c'est quelqu'un qui est dans un rapport spirituel si intime avec lui, qu'il reçoit directement et uniquement de l'Imâm la Connaissance; son âme est envers l'Imâm

dans le même rapport que la lumière de la Lune envers celle du Soleil. Ce rapport initiatique direct, sans intermédiaire d'un maître humain ni d'un enseignement matériel (bîta'lîm-e jismânî), nous fait entrevoir en la personne de l'Imâm, dont la présence, pour celui qui est son enfant spirituel (farzand-e ma'nawî), est une présence spirituelle pure, une figure du même ordre que celle qui, chez Semnânî, est appelée ostâd-e ghaybî, shaykh al-ghayb, le guide invisible, le maître suprasensible. Or, c'est parce que le rapport du Hojjat avec l'Imâm est une interrelation d'essence, que le Hojjat est le point d'orientation pour la connaissance de l'Imâm. C'est vers lui que se sont mis en marche les prophètes, et que se mettent en marche les adeptes. Lorsqu'ils y atteignent, ils ne font plus qu'un avec lui. Autrement dit, ils sont devenus Hojjât de l'Imâm. Et tel nous apparaîtra le sens du Migrateur et de la Migration dont traitent nos Ta'wîlât au début et à la fin (§ 6 et §§ 47-48), comme étant l'enseignement suprême de la «Roseraie du Mystère».

Cet enseignement tend donc à faire comprendre ce que signifie «atteindre au Hojjat». Il y aura à préciser (ci-dessous § 5) que la signification expérimentale s'élucide en mettant en parallèle le quadruple mode de connaissance de l'Imâm et le quadruple mode de filiation à son égard. Il y a une connaissance de l'Imâm en son essence éternelle (l'Anthrôpos divin, Mard-e Khodâ) qui rend superflue pour l'adepte toute proximité spatiale avec une manifestation physique. C'est cela la qualité d' «enfant spirituel» de l'Imâm qui fut celle de Salmân le Pur (Salmân Pâk ou Salmân Pârsî).

La promesse de l'Imâm devient alors la clef du ta'wîl comme exégèse de l'âme. «Sois mon fidèle, je te rendrai semblable à moi, comme Salmân.» Car cela veut dire: je te rendrai semblable à moi qui suis le Hojjat suprême de la divinité, comme Salmân qui fut mon propre Hojjat. Au terme de ses métamorphoses intérieures, l'adepte est convié à devenir spirituellement le Hojjat de l'Imâm, lequel est lui-même le suprême Hojjat de la divinité. C'est en quelque sorte devenir pour l'Imâm ce que l'Imâm est par rapport à la divinité transcendante et inconcevable. Ici se précise donc à

souhait le type d'une expérience mystique axée sur l'imâmologie, c'est-à-dire «imâmocentrique». C'est l' «imâmocentrisme», indiquions-nous plus haut, qui justement ici préserve l'expérience mystique de succomber aux pièges du tawhîd, et écarte le soupçon d'un holûl ou ittihâd de Celui qui reste le Super-être transcendant. Accéder spirituellement au rang de Hojjat, c'est accéder au «Hojjat de ton être», devenir le «Salmân du microcosme», celui qui réalise l'atteinte intérieure, spirituelle et réelle, à l'Imâm (cf. les § § 25-26 de nos Ta'wîlât, le thème du Sinaï et de l'olivier, et les §§ 46-47).

Dès lors le texte cité ici précédemment, impliquant pour chaque adepte la nécessité d'atteindre au rang de Hojjat, n'offre plus rien d'anormal ni de scandaleux. Il ne s'agit pas de quelque usurpation d'un rang réservé dans la hiérarchie ésotérique; on ne préjuge même pas de l'organisation hiérarchique extérieure. Il s'agit de la réalisation d'un état spirituel, de l'exhaussement à un degré de connaissance, à un plan de proximité de l'Imâm, typifié dans ce qui est dit du rapport de l'Imâm avec son Hojjat: la communauté de leur essence, la connaissance innée de l'Imâm chez le Hojjat, tout un ensemble de traits qui ne sont pas sans rappeler fortement ceux du Glorieux, chez Jâbir ibn Hayyân. C'est l'intériorisation (et dans cette intériorisation la fondation) des degrés de la hiérarchie ismaélienne, parallèle à celle de la prophétologie chez Semnânî. De même que Semnânî parle des «prophètes de ton être» (le Noé de ton être, le Moïse de ton être, etc.) de même, de hadd en hadd, de «limite» en «limite» des Cieux de ton être, les hodûd deviennent les «hodûd de ton être». Les grades de la hiérarchie ésotérique remontant à la fondation de l'Imâmat sur terre par l'Adam primordial, deviennent les étapes de résurrection de l'adepte[33]. Ce que l'on a pu lire dans notre second traité (§§ 43 ss. et note 84) concernant la solidarité métaphysique des hodûd jusque dans l'Au-delà, trouve ici son enracinement et sa garantie expérimentale. Et finalement, sans cette intériorisation qui est «ésotérisme» par excellence, y aurait-il une hiérarchie réelle entre entités spirituelles? Car leur hiérarchie n'est pas affaire de diplôme; elle est fondée sur l'état intérieur réalisé par l'être de chacune.

Telle est, esquissée à très grands traits, la manière dont il nous semble possible d'analyser le phénomène de l'éclosion et de la fructification de l'imâmologie spéculative en expérience spirituelle mystique. Bien loin qu'il y ait une hétérogénéité entre la théosophie du shî'isme, nommément ici celle de l'Ismaélisme, et l'expérience mystique, nous pouvons comprendre que même s'il y a un scufisme non shî'ite qui axe sa hiérarchie mystique sur le «Pôle», tout en faisant abstraction du plérôme des Imâms, celui des Shî'ites duodécimains ou celui des septimaniens, il reste qu'en fait toute la structure des univers spirituels aussi bien que l'itinéraire qui y guide, sont conditionnés par l'intuition imâmologique initiale et son interprétation du tawhîd. Dès lors le phénomène de la rejonction du shî'isme et du soufisme, que ce soit dans l'Ismaélisme postérieur à la chute d'Alamût, ou que ce soit dans l'œuvre d'un shî'ite duodécimain comme Haydar Amolî, ce phénomène n'offre plus rien de surprenant. Nos Ta'wîlât de la «Roseraie du Mystère» prennent place dans un ensemble qui a peut-être été longtemps perdu de vue, mais auquel nous rend attentif encore une publication récente de W. Ivanow [39].

Il y a lieu en effet de considérer avec W. Ivanow que le problème des origines du soufisme apparaît maintenant sous un jour différent, grâce aux œuvres ismaéliennes authentiques devenues peu à peu accessibles depuis une trentaine d'années. Il apparaît que la philosophie, ou mieux dit la théosophie du soufisme, reproduit à peu près entièrement la doctrine ésotérique ismaélienne, ou, pour employer le terme technique, les haqâ'iq. La différence est essentiellement constituée par l'omission de certaines doctrines qui étaient incompatibles avec le Sunnisme, et par certaines divergences dans la terminologie. Il reste qu'en revanche le soufisme primitif des «pieux dévôts» de Mésopotamie, se présentait essentiellement comme un piétisme et un ascétisme, se développant par l'introspection du Qorân et la méditation des traditions religieuses.

Il convient cependant d'observer que même si ce développement se produit en milieu sunnite, il n'en reste pas moins que selon l'ensemble des traditions, les principales tarîqât soufies font remonter leur ascendance à l'un des Imâms du shî'isme [40].

Et plus l'on tient à expliquer la condammation d'al-Hallâj en 309/922 par les éléments shî'ites de sa doctrine et leurs conséquences anti-abbassides, plus le problème des relations originelles du soufisme et du shî'isme se montre sous le jour où le pose un Haydar Amolî, celui de prémisses spirituelles communes. Aussi bien, serait-il inexact d'affirmer que la théosophie du soufisme ne fait son apparition sous la forme de traités systématiques qu'après l'invasion mongole qui engloutit aussi bien le khalifat abbasside qu'Alamût. L'œuvre de Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq, est antérieure aux Mongols, aussi bien que l'œuvre de Rûzbehân de Shîrâz (son Kitâb al-hojob wa'l-astâr). Najm Kobrâ succombe en résistant précisément aux Mongols. Et il faudrait poser dans toute son ampleur le problème des sources d'Ibn 'Arabî, dont une des premières œuvres est le commentaire d'un traité (Khal' al-na'layn) d'Ibn Qasyî, chef des Morîdîn du sud du Portugal. Au cours du VIIe s. hégire, le shî'ite Kamâloddîn Maytham Bahrânî (ob. circa 670 h.) donna déjà un commentaire 'erfânî de Nahj al-Balâgha [41]. A ne considérer que certains facteurs historiques extérieurs, on oublie l'essentiel. Toute la théosophie shî'ite est déjà dans les entretiens des Imâms avec leurs familiers; les hadîth qui nous les transmettent «ont fait» le shî'isme; leur rédaction et leur existence n'ont dépendu ni de la puissance politique ismaélienne, ni de sa destruction par les Mongols.

Ce qu'il faut considérer, c'est ce que l'on vient encore de souligner: le phénomène de coalescence du soufisme et de l'Ismaélisme en Iran, postérieurement à la destruction d'Alamût par les Mongols, fait apparaître sous un jour nouveau le problème de leurs relations à l'origine. Il est exact que l'on assiste alors à une floraison d'œuvres persanes en prose ou en vers, devant lesquelles on hésite à dire si l'on a affaire à une œuvre ismaélienne profondément influencée par le soufisme, ou bien à une œuvre soufie portant l'empreinte ismaélienne. Mais déjà bien des pages de l'œuvre d'Ibn 'Arabî posent la même question; certaine page, par exemple (Fotûhât, chap. 23), où il traite de Salmân Pârsî en commentant le verset 33: 33, passerait facilement pour être d'un auteur shî'ite. Le Golshân-e Râz, la «Roseraie du Mystère» de Mahmûd Shabestarî, composée vers

717/1317, est dans le même cas. Comme les poèmes de Sanâ'î, de 'Attâr, de Jalâloddîn Rûmî, les Ismaéliens l'ont même adopté comme un de leurs livres, au point qu'il a été l'objet du commentaire dont les pages publiées ici ne nous conservent sans doute que quelques disjecta membra.

2. Le poème de Mahmûd Shabestarî et ses commentateurs

Il est superflu de rappeler ici que Mahmûd Shabestarî est une figure de premier plan dans l'histoire de la spiritualité iranienne. Il fut un des grands shaykhs soufis de l'Azerbaïdjan. Né en 687/1288 à Shabestar [42], il vécut principalement à Tabrîz, à une époque où, sous ses souverains mongols, Tabrîz fut un lieu de rencontre des 'Olamâ et des Fozalâ. Il fit de nombreux voyages et fut en contact ou en correspondance avec de nombreux spirituels. C'est encore en pleine jeunesse, à l'âge de 33 ans, qu'il quitta ce monde (720/1320, ou à une année près).

Ses œuvres, celles du moins que citent en général les recueils biographiques, sont les suivantes: 1° Un Sa'âdat-Nâmeh en 3000 distiques. 2° Un traité intitulé Haqq al-Yaqîn. 3° Un autre intitulé Mirât al-Mohaqqiqîn. Ces deux opuscules de soufisme en persan ont été plusieurs fois imprimés à Tabrîz ou à Téhéran. 4° Un Shâhid-Nâmeh [43]. 5° Une traduction persane du Minhâj al-'Abidîn de Ghazâlî. 6° Enfin le grand Mathnawî intitulé Golshan-e Râz, la Roseraie du Mystère, signalé comme contenant à peu près un millier de distiques ou doubles vers (bayt). L'auteur y répond à dix-sept questions que lui avait posées Mîr Hosaynî Sâdât Harawî, concernant la théosophie mystique ('irfân) et la voie spirituelle (solûk).

Le poème a été lu, relu et médité, de génération en génération, dans le soufisme iranien pour qui il fut une sorte de Vade-mecum spirituel. En fait, sous une simplicité tout apparente, le texte du poème est souvent en «langage clus», comme on disait au temps de nos troubadours, et réserve des difficultés considérables à l'interprétation. On ne s'étonnera donc pas qu'il ait été l'objet de nombreux commentaires; il n'y en a pas moins d'une vingtaine.

Comme premier commentaire en date, on cite celui de Amînoddîn Tabrîzî, qui était un élève de l'auteur. Au IXe siècle de l'Hégire, sont signalés comme commentateurs de la Roseraie du Mystère: Shâ'irî Shîrâzî; Shojâ'oddîn Karbalî (également commentateur de Jâmî); Shâh Ni'matollah Walî (ob. 834/1431); Dâî ilâ'llâh Shîrâzî [44]; et principalement Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî Nûrbakhshî, dont le volumineux commentaire a été le mieux connu jusqu'ici, et dont il sera plus longuement question ci-dessous. Au Xe siècle de l'Hégire, on signale les commentaires de Ni'matollâh ibn Mahmûd Nakhjavânî; Qâzî Hosayn Maybodî (également commentateur du Dîwân du Ier Imâm); Idrîs ibn Hosamoddîn Badlîsî; Kamâloddîn Hosayn Ardabîlî; Jalâloddîn Dawwânî (le commentateur des «Temples de la Lumière» de Sohrawardî, converti au shî'isme) donne également un commentaire de certains distiques particulièrement difficiles. Au XIe siècle de l'Hégire, on trouve les commentaires de Moh. ibn Mahmûd Dehdâr, bien connu d'autre part par ses ouvrages sur le *Jafr* et les sciences secrètes; Ahmad ibn Mûsâ; Mohsen-e Fayz, le célèbre disciple et gendre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, cite et commente, dans la préface de son propre *Dîwân*, un grand nombre de passages du Golshan-e Râz. Au siècle dernier enfin, le commentaire de Mîrzâ Ibrâhîm Sabzavârî (lith. Téhéran, 1330 h.l., 408 pages).

A cette liste que reproduisent la plupart des répertoires, il convient d'ajouter deux autres commentaires, œuvres de shaykhs de l'Ordre Zahabî (Dhahabî) et publiés récemment. Le premier est l'œuvre de Mîrzâ 'Abdol-Karîm Râyezoddîn Zahabî, sous son nom de *tarîqat* A'jûbeh 'Arif 'Alî-Shâh (ob. 1299/1882). Elève de Mîrzâ Abû'l-Qâsim Râz Shîrâzî il a laissé une œuvre manuscrite considérable, comprenant quelque 41 volumes, que M. Shamsoddîn Parwîzî a pris à tâche d'éditer progressivement [45]. Son commentaire intégral de la Roseraie du Mystère forme un compact volume (*Sharh-e Golshan-e Râz*, Tabrîz 1335 h.s., 464 pages). Un second commentaire zahabî est formé de gloses marginales et interlinéaires, rédigées par Mîrzâ Mohsen 'Imâd Ardabîlî. Il a été édité récemment en facsimilé (Shîrâz, 1333 h.s., 91 pages). La bibliographie européenne est peu considérable [46].

Quant au commentaire ismaélien qui forme la troisième par-

tie de notre Trilogie, son existence fut signalée pour la première fois, il y a une trentaine d'années, dans un bref article par W. Ivanow [47], à qui nous sommes redevable de l'aimable communication des photocopies en vue de la présente publication. Il ne nous est connu que par un manuscrit unique formant un ensemble de 28 pages de 14 lignes chacune, en bonne nasta'lîq persane. Ni le nom du commentateur, ni la date de composition ne sont indiqués. Comme le manuscrit est daté de 1312/1895, on a donc le choix entre la date de composition du Golshan-e Râz (717/1317) comme terminus a quo et la date de notre copie comme terminus ad quem.

Quant à la manière dont se présente ce commentaire, il y a lieu de faire les observations suivantes. En premier lieu, on relève l'emploi du mot ta'wîlât dans son intitulation. Le ta'wîl, on l'a rappelé, est en propre l'exégèse spirituelle; c'est, étymologiquement, ramener, reconduire une chose à son principe, à son archétype; il caractérise la démarche essentielle de la pensée ismaélienne, voire shî'ite en général, plus herméneutique, à la façon stoïcienne, que dialectique. Ce qu'il importe de relever dans notre titre, c'est le témoignage attestant que le ta'wîl n'est pas un mode d'interprétation uniquement appliqué au texte du Qorân et des hadîth, comme on l'a cru parfois. En fait, il constitue une herméneutique générale des symboles, le moyen de comprendre le sens vrai de tout texte spirituel en «langage clus». Il faudrait même dire non seulement du texte d'un livre, mais du texte de l'âme et de la nature [48].

En second lieu, et corollairement, le ta'wîl n'est nullement une «technique» artificielle, mais une exégèse spirituelle du texte qui implique simultanément une exégèse de l'âme; il tend au tahqîq, c'est-à-dire à la compréhension «du sens vrai», et cette éclosion de la vérité spirituelle chez l'adepte conditionne sa naissance spirituelle (wilâdat-e rûhânî). C'est pourquoi il nous est impossible de le considérer comme une «désallégorisation».

Tout d'abord il importe de ne pas commettre la confusion trop courante entre allégorie et symbole. L'allégorie est inoffensive; elle énonce sous une forme généralisée ou personnalisée ce qui est déjà connu ou connaissable d'une autre manière; elle se maintient

au même niveau d'être que ce qu'elle «allégorise». Le symbole annonce une correspondance avec quelque chose d'autre qui, à un plan donné de l'être, ne peut être «chiffré» autrement que par lui; sa signification vraie transcende le plan où il est énoncé «à la lettre», invitant la méditation à la poursuivre et à la comprendre à un niveau supérieur. Pas davantage donc, comprendre un symbole ne consisterait à «désymboliser» le texte qui assume la fonction symbolique. Ce qui «désymbolise», c'est tout au contraire l'attitude du littéraliste qui en reste à la lettre close et est incapable de lire en transparence; c'est pour cette attitude que précisément il n'y a pas de symboles. Avant tout donc, le symbole présuppose l'existence de plans de conscience et de niveaux d'être qui se superposent; déchiffrer les symboles, conférer à un texte sa signification symbolique, c'est «faire symboliser» ces plans les uns avec les autres. A chaque plan d'univers, un même texte se fait entendre à une octave différente. «Expliquer» un symbole, c'est effectuer ce passage, cet exhaussement, entendre à chaque niveau ce qui en est la «vérité littérale» correspondante. Ce n'est donc nullement faire disparaître l'énoncé symbolique, car celui-ci continue de valoir au plan où il est énoncé, et où il faut chaque fois le retrouver pour effectuer le passage, le t a h q î q.

Le t a' w î l ismaélien dispose d'un schéma articulant cette pluralité des plans d'univers (on en a vu de nombreux exemples chez Abû Ya'qûb): le plérôme des êtres spirituels primordiaux ('â l a m a l - I b d â') ; le macrocosme (le monde extérieur physique, astral ou élémentaire) ; le hiérocosmos (' â l a m - e D î n) , le monde sacré dont la hiérarchie ésotérique constitue la structure, laquelle symbolise avec les autre univers. Ce symbolisme s'étend à tous les univers supérieurs et au microcosme, c'est-à-dire à la structure humaine exemplifiée dans chaque individu. Précisément le passage du hiérocosmos au microcosmos, et réciproquement, constitue la démarche spirituelle fondamentale, le t a' w î l qui conditionne la coalescence de la théosophie ismaélienne et du soufisme. C'est comprendre les données expérimentales du soufisme en les rapportant à la structure de la communauté ésotérique, et réciproquement c'est comprendre la structure de cette hiérarchie en l'in-

téricrisant, de sorte qu'elle devienne le «chiffre» des étapes spirituelles de l'adepte. Lorsque l'on est reconduit aux grades de la hiérarchie ésotérique à partir du texte mystique, cette hiérarchie dévoile du même coup son sens mystique. Le ta'wîl, dont la proclamation de la Grande Résurrection marqua l'heure triomphale, noue le symbolisme du hiérocosmos et du microcosme: et c'est par cette connexion que l'imâmologie peut éclore en expérience mystique, être la religion de résurrection et de salut personnel. Toutes les indications précédentes, destinées à éclairer la voie de nos Ta'wîlât, présupposent donc cette mise en œuvre et cette conception fondamentale des plans de correspondance du ta'wîl.

En troisième lieu, on observera que notre commentaire s'intitule Ba'zî az ta'wîlât-e Golshan-e Râz. Littéralement: «Quelques-unes des exégèses spirituelles de la Roseraie du Mystère», ce que nous avons traduit par: «Symboles choisis de la Roseraie du Mystère» Cette tournure semble bien annoncer que nous ne disposons là que de fragments. Il ne s'agit pas d'un commentaire systématique et intégral, à la façon de quelques-uns de ceux qui ont été cités ci-dessus. Le plus souvent, le commentaire proprement dit se limite à une simple phrase, faisant suite à une longue citation des distiques de Mahmûd Shabestarî, qui ne sont pas eux-mêmes commentés. L'impression qui grandit au fur et à mesure de la lecture, c'est que notre texte ne nous livre que des «notes de cours» prises à la volée pendant l'explication d'un maître commentant la Roseraie du Mystère.

Il est possible que le maître ait commenté toute l'œuvre. On doit cependant tenir compte de l'ordre dans lequel interviennent ceux des distiques commentés. Ils sont choisis en différents passages de l'œuvre, avec des progressions et des régressions. Leur ordre n'est pas celui du poème, mais il semble correspondre à une intention. Au total, c'est environ 175 distiques du Golshan-e Râz que notre auteur ismaélien cite en les commentant ou simplement sans les commenter. En tout cas, nous n'avons bien, semble-t-il, que des «notes», ce que le calame de l'auditeur a eu le temps de saisir au vol. On ne s'expliquerait pas autrement le

caractère de ces notes: leur inégale longueur, leur allure souvent allusive et fugitive, les lacunes enfin; elles sont absentes là où on les attendrait particulièrement. De ce point de vue, on ne peut les comparer aux commentaires systématiques de Lâhîjî, Mîrzâ Ibrahîm Sabzavârî, Râyezzoddîn Zahabî.

On y relève un certain nombre de fautes d'orthographe: plusieurs phrases sont mutilées ou incomplètes, comme si celui que nous appellerons le «scripteur» n'avait pas eu le temps de tout noter. Plus grave, les citations en arabe, versets qorâniques, hadîth et autres, sont souvent si atrocement mutilées qu'il devient difficile de les identifier. Un exemple en est donné dès le prologue. Le plus souvent, les citations qorâniques sont données comme paroles de l'Imâm (on y reviendra ci-dessous, note 50). Tout autant que dans les cas précédents, l'éditeur a dû se limiter à faire de son mieux. Le résultat n'est pas parfait, la question des errata mise à part. Mais si nos études doivent progresser, il faut bien courir quelques risques.

Nonobstant ces difficultés, la langue de ces annotations reste, dans son fond, du bon persan. W. Ivanow ne pense pas que ces Ta'wîlât proviennenut de quelque région de l'Oxus supérieur, puisque leur langue ne comporte aucune des particularités de celle du Badakhshân et de l'Asie centrale. D'autre part, il semble que les textes publiés par W. Ivanow lui-même depuis une trentaine d'année, résolvent une difficulté qu'il signalait à l'époque. Notre commentateur use des termes Nâtiq, Asâs, Hojjat au pluriel (Hojjatân), désignations hiérarchiques caractéristiques de l'Ismaélisme fâtimide. Cependant un traité comme les Haft Bâb de Abû Ishaq Qohistânî, montre que ces termes ne sont nullement ignorés de l'Ismaélisme oriental de tradition alamûtî, bien que la fonction spirituelle, le nombre et l'ordre des «grades» de la hiérarchie ésotérique soient désormais orientés en un autre sens.

Tout cela acquis, on éprouvait une certaine perplexité quant à la manière de présenter en français nos Ta'wîlât. Déjà, vue leur concision allusive, il n'est pas sûr que le lecteur à même de lire le persan en retire, du premier ccup, tout le profit souhaitable. A plus forte raison, une traduction française se contentant de

traduire les quelque 175 distiques cités, émaillés des interventions du commentateur ismaélien, ne serait guère plus fructueuse. On ne ferait qu'expliquer *obscurum per obscurius*. Ce dont il s'agit, c'est de saisir l'opération du *ta'wîl* ismaélien «faisant symboliser» les données soufies avec les données ismaéliennes, et permettant le passage réciproque des unes aux autres. En somme, pour que nos *Ta'wîlât* apportent leur pleine contribution à la mise en valeur de la situation prédominante, à savoir la coalescence de l'Ismaélisme et du soufisme, la tâche idéale eût consisté d'une part à mettre en œuvre l'ensemble des commentaires soufis du *Golshan-e Râz*, notamment ceux qui sont d'inspiration shî'ite, d'autre part à amplifier toutes les données allusives du commentaire ismaélien, pour finalement mettre en comparaison les uns et les autres. Travail considérable qui ne pouvait être entrepris ici.

Il fallait donc nous limiter. Pour apprécier les interventions du commentateur ismaélien, il faut au moins saisir en gros les intentions des passages du *Golshan-e Râz* allégués par lui. Mais le plus souvent, ces *lemmata* ne peuvent être entendus qu'à l'aide d'un commentaire complet. Nous nous sommes limité à celui que nous avons signalé plus haut comme le mieux conduit et le mieux connu jusqu'ici, celui de Shamsoddîn Lâhîjî. Nous avons donc confronté tous les passages cités par nos *Ta'wîlât* avec le commentaire correspondant donné par Lâhîjî, en ne nous proposant qu'une première contribution à la recherche des connexions du soufisme et de l'Ismaélisme, voire du shî'isme comme tel. Même ainsi limitée la tâche était assez complexe.

Elle l'était d'autant plus que nous ne disposons pas encore d'une édition critique du *Golshan-e Râz*. L'édition de Whinfield n'est plus accessible que dans les bibliothèques spécialisées d'Occident; il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'y attacher comme à une édition standard. Finalement, il nous a semblé plutôt indiqué de choisir comme base la bonne édition du commentaire de Lâhîjî donnée récemment à Téhéran par M. Kayvân Samî'î: *Mafâtih al-I'jâz fî sharh-e Golshan-e Râz* (Téhéran, 1956; in 8°, XCVI + 804 pages). Sans satisfaire aux règles d'une édition proprement critique, elle est correcte, munie d'une bonne introduction,

convenablement imprimée, et il est facile de se la procurer. Pour un certain temps encore, elle restera l'instrument de base pour l'étude du Golshan-e Râz.

Shamsoddîn Mohammad Gîlânî Lâhîjî était originaire de Lâhîjân, c'est-à-dire de la région côtière de la Mer Caspienne, au sud-ouest. Shaykh éminent de l'Ordre des derviches Nûrbâkhshîyeh, il fut un des successeurs de Sayyed Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre. Il mourut et fut enseveli à Shîrâz en 869/1465. Son commentaire du Golshan-e Râz, qui est son œuvre principale, est une véritable somme de soufisme en persan[49]. Son inspiration shî'ite se décèle aussi bien dans la reconnaissance du dernier Imâm comme «Sceau des Awliyâ», que dans les pages consacrées à expliquer le rapport du cycle de la nobowwat et du cycle de la walâyat. Ce dernier concept, qui n'a pas d'équivalent exact en Occident, est solidaire de l'imâmologie, de la notion de l'Imâm comme Anthrôpos tou Theou (Mard-e Khodâ). Le commentaire de Lâhîjî forme dans son ensemble un traité de l'Homme Parfait, Insân-e kâmil, Anthrôpos teleios. C'est aussi bien le thème fondamental de la théosophie du soufisme, thème par excellence où déceler les relations du soufisme et du shî'isme. Finalement, si l'on se guide sur l'équivalent grec, Anthrôpos teleios, dont l'étymologie nous reconduit à la famille des mots teleiôsis (achèvement, perfection, consécration), télétè (initiation) etc., on trouvera qu'en de nombreux cas la notion de walâyat trouve un équivalent dans celle d'initiation. Le concept des Awliyâ ne recouvre nullement le terme de «saints», par lequel on le traduit souvent; outre que la notion de sainteté canonique est ici dépassée, ces Amis et Aimés de Dieu ne sont pas des «saints du calendrier», mais ceux dont il est dit: «Mes Amis sont sous mes tabernacles, nul ne les connaît hormis Moi-même» (cf. § 9).

L'édition de M. Kayvân Samî'i donne en fin de volume le texte continu du Golshan-e Râz, dont les distiques sont d'autre part cités et commentés successivement par Lâhîjî. Malheureusement, ni dans le corps du commentaire, ni dans le texte séparé, les distiques ne sont numérotés, et c'est toute une entreprise que

de les retrouver. A cette fin, nous avons nous-même introduit une numérotation, afin de pouvoir coordonner les citations de nos Ta'wîlât. C'est cette coordination qui est indiquée chaque fois dans notre apparat critique. D'où les sigles utilisés dans celui-ci:

A - le texte de notre manuscrit.

S - le texte du poème d'après l'édition Samî'î, avec indication de la pagination, et muni de notre numérotation.

Malheureusement notre numérotation est elle-même précaire et provisoire. Entre le texte pur et le texte tel qu'il figure dans le commentaire de Lâhîjî nous avons pu constater des variantes (omissions ou additions, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre). Parfois nos Ta'wîlât citent des distiques qui semblent bien appartenir au Golshan-e Râz, mais qu'il ne nous a pas été possible d'y retrouver. Il en allait fatalement ainsi en l'absence d'édition critique, collationnant et numérotant chaque distique avec les variantes. En tout cas, même approximative, à quelques distiques près, notre numérotation aidera le chercheur désireux de poursuivre l'étude dont nous ne donnons qu'une esquisse.

Cette esquisse a consisté à situer chaque distique dans le contexte de Golshan-e Râz, à l'éclairer par le commentaire de Lâhîjî, puis à mettre en œuvre le commentaire ismaélien, soit à l'aide de celui-là, soit à l'aide de données ismaéliennes correspondantes. Notre présentation française reproduit donc l'ordre de numérotation des paragraphes que nous avons introduit, pour plus de clarté, dans notre édition du texte persan. Pour plus de clarté encore, notre texte français indique les leitmotives que nous avons pu reconnaître dans la marche suivie par notre commentateur ismaélien. Titres des divisions, sous-titres des paragraphes groupés, éclaireront ici la marche d'un texte qui, s'alimentant à plusieurs sources, ne pouvait qu'être à la fois une traduction et un commentaire, tantôt au complet, tantôt en résumé.

D'où les sigles introduits entre parenthèses dans le cours de notre texte:

G.R. - les distiques du Golshan-e Râz avec la numérotation provisoire introduite par nous-même.

M.I.- M a f â t i h a l - I ' j â z , c'est-à-dire le commentaire que Shamsoddîn Lâhîjî donne de ces mêmes distiques; la pagination indiquée est celle de l'édition de M. Kayvân Samî'î.

Les chiffres en caractères gras, au début des paragraphes, correspondent à notre numérotation des paragraphes du texte; on indique éventuellement entre parenthèses la page et la ligne du texte.

Il n'y avait pas lieu d'anticiper ici sur la tâche du futur éditeur critique du poème de Mahmûd Shabestarî. Il importait essentiellement de mettre en lumière les points de repère que nous fournit ce troisième moment de notre trilogie, en vue de mieux comprendre un jour comment l'Ismaélisme iranien réformé d'Alamût «réactive» certains motifs du shî'isme primitif, et par là nous reconduit en même temps au problème des origines du soufisme et de sa théosophie.

1. Cf. les indications rassemblées par W. Ivanow, dans son introduction au *Kalâmi-Pir, A Treatise on Ismaili Doctrine* (Islamic Research Association, n° 4), Bombay 1945, pp. XVI ss., XXVIII ss. (abrév. ici: *Kalâm-e Pir);* un résumé également des événements auxquels il est fait allusion ici, avec les références, dans notre *Etude préliminaire pour le «Livre réunissant les deux sagesses» de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. Iranienne, vol. 3a), Téhéran-Paris, 1953, pp. 21 ss.

2. Sur Alamût cf. le bel ouvrage de W. Ivanow, *Alamût and Lamasar, Two mediaeval Ismaili strongholds in Iran, an Archaeological Study* (The Ismaili Society Series C, n° 2), Téhéran 1960, contenant des planches d'un intérêt exceptionnel.

3. Cf. Abû Ishaq Quhistânî. *Haft Bâb* or *«Seven Chapters»*, ed. and transl. by W. Ivanow (The Ismaili Society Series A, n° 10), Bombay 1959, pp. 41 ss. du texte persan (abrev. ici: *Haft Bâb*).

4. *Ibid.* pp. 13 et 15 du texte.

5. Cf W. Ivanow, *Fasl dar Bayân-i Shinâkht-i Imâm or On the Recognition of the Imâm* (Persian Text and Translation, The Ismaili Society Series B, 3-4), Bombay 1946-1949, fol. 15 b (texte) p. 49 (trad.) (abrév. ici: *Shanâkht-e Imâm).*

6. Cf. notre étude: *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXVIII), Zürich 1960, pp. 88 ss.

7. Cf. notre rapport in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes*, section des Sciences religieuses, année 1961-1962.

8. Cf. *ibid.* Annuaire 1958-1959, p. 84, et ci-dessus *Préliminaires* au deuxième traité, texte à la note 5. Le *Dâmigh al-bâtil*, du V° dâ'î yéménité, Sayyid-nâ 'Alî ibn Mohammad ibn al-Walîd (ob. 612/1215), forme un énorme manuscrit d'environ mille cinq cents pages, écrit en réponse au *Kitâb al-Mostazhirî* d'al-Ghazâlî. Ce dernier traité, violente attaque contre les Ismaéliens, a été partiellement édité par Goldziher en 1916,

mais il faudra étudier de près la réplique du dâ'î yéménite, pour décider si cette attaque rencontrait vraiment les intentions ismaéliennes. Toute la question est à reprendre. Comparer encore notre étude sur *L'Ecole shaykhie en théologie shî'ite* (citée ci-dessus p. 4, note 2).

9. C'est le petit traité cité ci-dessus note 5, auquel on s'est déjà référé précédemment, et qui est l'œuvre de Khayrkhwâh-e Herâtî (X°/XVI° s.).

10. Le terme *mazhar* n'est ici ni une improvisation ni une innovation, mais un terme technique précis, caractéristique d'autre part aussi bien du lexique des *Ishrâqiyûn* de Sohrawardî, que du lexique de l'école d'Ibn 'Arabî.

11. *Shenâkht-e Imâm*, fol 1 b, 18. Comparer l'expression *jism kollî* dans notre second traité, § 15 (p. 106, l. 12 du texte arabe) et § 16.

12. *Ibid.* fol. 7, p. 30.

13. Cf. ci-dessus le second traité, § 37 et note 68.

14. Cf. *Haft Bâb*, p. 24 de l'introduction; sur les dix «grades» de la hiérarchie ismaélienne à l'époque fâtimide, cf. ci-dessus premier traité, p. 31, note 57.

15. Cf. *Shenâkht-e Imâm*, fol. 7 b-8, pp. 31-32, et *Kalâm-e Pir*, p. XIV de l'introduction.

16. Cf. notre étude et traduction: *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân (alchimie et archétypes)* (Eranos-Jahrbuch XVIII), Zürich 1950, pp. 61 ss., 72 ss.

17. *Shenâkht-e Imâm*, fol. 8 b, p. 32.

18. Khayrkhwâh, *Qit'a* 27 (copie personnelle communiquée par M. Ivanow, fol. 22): «Moïse fut le *dâ'î* continuateur de Khezr qui était *Hojjat* et d'un rang supérieur à lui.»

19. *Shenâkht-e Imâm*. fol. 8 b, p. 33.

20. *Ibid.*, fol. 9, p. 34.

21. Cf. *Umm al-Kitâb*, edited by W. Ivanow (Der Islam, 1934), pp. 392-393 de la pagination originale.

22. *Shenâkht-e Imâm*, fol. 15 b, p. 49.

23. Cf. le texte in *Haft Bâb*, p. 41 et *Kalâm-e Pir*, p. 66.

24. *Haft Bâb*, p. 38 du texte.

25. Cf. *The Rawdatu't-Taslim Commonly called Tasawwurât* by Nasîru'd-dîn Tûsî, Persian Text ed. and transl. by W. Ivanow (The Ismaili Society Series A, n° 4), Bombay 1950. Avicenne, dans sa *Risâla fi'l-Malâ'ika* désigne la première Intelligence par le nom de *Wajh al-Qods*, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibl. Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris 1954, tome Ier, p. 72.

26. *Haft Bâb*, p. 36 du texte, et *Kalâm-e Pir*, p. 60 du texte.

27. A quoi l'on pourrait ajouter le célèbre hadîth de la vision: «J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes...» cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958, pp. 203 ss.

28. *Haft-Bâb*, p. 37 du texte.

29. *Kalâm-e Pir*, p. 65 du texte. C'est par la même image que le mazdéisme

explique la procession des Amahraspands (Archanges), cf. G. Messina, *Libro apocalittico persiano Ayâtkâri Zhâmâspik*, Roma 1939, chap. III, p. 87.

30. Comparer, dans la hiérarchie mystique du soufisme: les quatre *Awtâd* (cf. ci-dessus premier traité, p. 31, note 55) font chaque nuit le tour de l'univers et informent celui qui est le *Pôle (Qotb)*, Hûjwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, transl. Nicholson, p. 228. Chez Rûzbehân de Shîrâz, les trois cent soixante personnes composant la hiérarchie mystique sont «les yeux par lesquels Dieu regarde le monde».

31. *Kalâm-e Pir*, introduction, p. XXXVIII, n. 3.

32. *Ibid.*, p. XLI et p. 105 du texte.

33. *Ibid.* p. 31 du texte; *Haft Bâb*, p. 8: Imâm-e Haqq, Dîn-e Haqq, Hojjat-e Haqq, comme respectivement unique.

34. *Kalâm-e Pir*, pp. 22 et 62 du texte; *Haft Bâb*, pp. 15 et 37 du texte.

35. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq*, in *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (Bibl. Iranienne, vol. 2). Téhéran-Paris 1952, pp. 11-12, § 5. Shahrazôrî, en commentant ce passage, cite (*ibid.* pp. 302-303) une partie des paroles adressées à Komayl par le Ier Imâm au cours de cet entretien, sur lequel Haydar Amolî, dans son *Kashf al-Asrâr*, s'arrête longuement; cf. *Safinat Bihâr al-Anwâr*, II, p. 496, et notre étude: *Le combat spirituel du shî'isme* (Eranos-Jahrbuch XXX), Zürich 1962.

36. *Haft Bâb*, p. 8 du texte.

37. *Tasawworât*, chap. XXIV, p. 97 du texte.

38. Cf. notre étude sur *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme* (Eranos-Jahrbuch XX), Zürich 1952, le chap. final, pp. 211 ss., sur l'homologie des cycles de résurrection.

39. W. Ivanow, *Sufism and Ismailism: Chirâgh-Nama*, in Revue iranienne d'anthropologie éd. par A. Hannibal, n° 1-6, 3° année, 1338 h.s. (1959).

40. Un schéma traditionnel courant distingue quatre grandes *tarîqât* majeures (à ramifications nombreuses): celle des Rifâ'iyeh remonte au Ier Imâm; celle des Naqshbandîyeh remonte au IV° Imâm, 'Alî Zaynol-'Abidîn; celle des Shattârîyeh remonte au VI° Imâm, Ja'far Sâdiq; celle des Zahabîyeh (Dhahabîyeh) remonte au VIII° Imâm, 'Alî Rezâ, Cf. Shamsoddîn Parwîzî, *Tadhkarat al-Awliyâ*, 1332 h.s., pp. 8 ss.

41. Sur le personnage (et la vocalisation du nom) cf. *Safinat Bihâr al-Anwâr*, II, p. 526. Nasîr Tûsî avait étudié auprès de lui le *fiqh*, tandis que lui-même avait été l'élève de Nasîr Tûsî en philosophie; *Rayhânat al-Adab*, vol. VI, n° 336, pp. 176-178.

42. Pour la biographie et les commentaires, cf. Mohammad Alî Tarbiyat, *Dâneshmandân-e Azerbaidjân*, Téhéran 1314 h.s., pp. 334-338; *Rayhânat al-Adab*, vol. II, n° 306, pp. 298-299; *Grundriss der iranischen Philologie*, II, pp. 299 et301; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, III, pp. 146-150.

43. Dont on n'a malheureusement pu retrouver trace jusqu'ici. Ce serait un document très important pour la théorie du *shâhid* (le visage de beauté comme témoin-

de-contemplation) dans le soufisme, où ce terme alterne curieusement, dans certain groupe, avec notre terme de *Hojjat*, cf. Hellmut Ritter. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attâr*, Leiden 1955, p. 472; notre étude sur *Le soufisme de Rûzbehân de Sh'râz* (Eranos-Jahrbuch XXVII), Zurich 1959, pp. 112-116, 138.

44. Figure qui mériterait toute une étude; cf. la notice détaillée de ses œuvres par Ibn Yûsof Shîrâzî, *Fihrist-e Kitâb-Khane-ye Majlis-e Shûrâye Melli*, vol. III, Téhéran 1321 h. s., pp. 464-470.

45. Cf. Shamsoddîn Parwîzî, *op. cit.* (ci-dessus n. 40), pp. 189-192.

46. De courts extraits, avec traduction latine, figurent déjà dans l'œuvre de Tholuck, *Sufismus*, 1821. Une première édition (avec traduction allemande), très insuffisante, fut donnée par v. Hammer, Pesth 1838. Une bonne édition avec introd. et trad. anglaise fut donnée par E.H. Whinfield, London 1880. Une traduction anglaise anonyme, *The Dialogues of the Gulshan-i-Râz*, parut à Londres en 1886 (*Grundriss*. II, p. 301).

47. W. Ivanow. *An Ismaili Interpretation of the Gulshâni Râz*, in Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 8, 1932, pp. 69-78.

48. On a déjà rappelé ci-dessus, p. 28 note 41, que chez Jâbir ibn Hayyân l'opération alchimique se présente comme un cas et une application du *ta'wil*. Au siècle dernier, un des maîtres de l'école shaykhie, écrit tout un traité sur le *ta'wil* de la couleur rouge.

49. Sur cet ouvrage, cf. encore notre étude, citée ci-dessus note 6, sur *L'Imâm caché;* on en trouvera plusieurs pages (sur Jabarsâ et Jabalqâ) traduites dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection: De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, pp. 251-255; de même, dans notre *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Académie septentrionle, vol. I, *Ombre et Lumière*). Paris, Desclée De Brouwer, 1961, pp. 228 ss. (textes concernant la «lumière noire»).

II. Prologue

1. «Gloire et louange au souverain dont les signes de la puissance sont incomparables; les atomes terrestres attestent cette puissance, comme lui-même le déclare dans l'Illustre Discours: «Du seigneur des Cieux et de la Terre et de tout ce qui est entre eux, le Miséricordieux» (78: 37) [50]. Ce qui veut dire: «Je suis moi-même celui qui gratifie et celui qui confère.» Il dit encore: «Devant lui ils ne sont pas en possession de la parole» (78:37) [51]. Ici, le sage Précepteur de l'univers proclame: «Les Anges ne sont que par moi» [52]. En d'autres termes, celui qui est intégralement le Précepteur spirituel [53] déclare: «Le jour où l'Esprit et les Anges se dressent rangés en lignes, ne prennent la parole que ceux que le Miséricordieux autorise et qui disent ce qui tombe juste» (78: 38) [54]. Le jour où est montré aux précepteurs spirituels (m o' a l l i m â n) l'Esprit qui est absolue transparence de cœur, aucun des membres de la hiérarchie ésotérique (a h l - e t a r a t t o b) n'a plus à parler, «hormis celui qui y est autorisé». Autrement dit: nous n'avons pas nous-mêmes de langue [55], hormis ceux d'entre nous qu'autorise le Miséricordieux et qui disent ce qui tombe juste. Ce qui veut dire: Il est celui qui gratifie et celui qui confère, et vous, vous êtes le revêtement de sa Miséricorde (littér. «son couvre-projet») [56]. Puisse-t-il faire que nous ne devenions jamais indignes de sa béatitude [57].»

50. La citation qorânique est complètement estropiée dans le texte (cf. apparat critique). Nous nous sommes guidé sur le contexte pour identifier le verset que le commentateur devait avoir en fait dans la pensée (il s'agit en effet de deux versets qui se font suite). Il nous faut avouer que tout ce prologue est particulièrement difficile à traduire. A en juger d'après les mots qui introduisent le § 2 (*digar mî-farmâyad*: il dit en outre), il ne serait pas impossible que dès ce paragraphe nous soyons introduits *ex abrupto* dans le cours du commentaire; le scripteur n'aurait recueilli ses «notes» qu'à partir de ce moment, sans que nous puissions préciser le passage du G.R. qui serait visé.

La traduction, telle que nous la proposons, se guide sur l'indication centrale du paragraphe. Tout l'ensemble réfère à l'événement de la Grande Résurrection *(Qiyâma: al-Qiyâmât)*, par conséquent à la parousie de l'Imâm en présence de qui aucun des dignitaires *(hodûd)* n'a plus rien à dire ni à enseigner, puisque l'Imâm

est la manifestation intégrale de tous les sens cachés. C'est aussi bien le grand Evénement spirituel proclamé à Alamût, le 8 août 1164, que l'événement intérieur qui s'accomplit dans l'âme de chaque adepte. Lorsque celui-ci a atteint la connaissance de l'Imâm en vérité, il n'a plus rien à apprendre des *hodûd* intermédiaires: au règne de la *shari'at* a succédé le règne de la *Qiyâmat* (cf. les textes parallèles cités ci-dessous, note 57.)

On remarquera encore que les versets qorâniques sont compris en général comme étant énoncés par *Mawlâ-nâ*, c'est-à-dire par l'Imâm éternel. On rappellera qu'en conséquence de la dialectique du *tawhîd* pratiquée dans la tradition fâtimide et préservant la transcendance absolue du Super-être, le nom de la divinité *(ilâhiya)* tombait en fait sur la première Intelligence: d'où le *ta'wil* rapportait à celle-ci tous les versets ayant *Allâh* pour sujet (cf. en particulier ci-dessus le second traité, § 7, et les notes). Or la réforme d'Alamût porte le concept métaphysique de l'Imâm et de l'Imâmat au sommet de l'être, de la révélation de l'être et du plérôme des hiérarchies célestes. Dès lors ce qui se trouvait nommément rapporté à la première Intelligence, se trouve désormais rapporté nommément à l'Imâm. C'est là un des aspects les plus subtils et les plus intéressants qu'il y aura lieu, entre autres, d'approfondir pour déterminer dans quel rapport l'Ismaélisme réformé d'Alamût se trouve à l'égard de la tradition fâtimide, dans quelle mesure il est en continuité avec celle-ci, tout en la modifiant profondément, mais peut-être en retrouvant la tradition ismaélienne primitive, antérieure à l'intermède politique fâtimide.

51. Il est nécessaire de traduire ici ce verset en fonction du contexte: lorsque l'Imâm est manifesté, personne d'autre n'a plus à discourir, n'a droit à la parole. Ce que le *ta'wil* permet d'entendre aussi bien de la hiéro-histoire objective que de l'histoire personnelle de chaque adepte, les deux événements symbolisant l'un avec l'autre.

52. Ce qui veut dire que tous les *hodûd*, les «limites» ou dignitaires, sont les membres et organes *(ajnâh!)* de l'Imâm et n'existent ainsi que par lui. Khayrkhwâh, *Qit'a 27*, fol. 10: «Les *hodûd-e dîn* sont désignés comme langue de la connaissance *(zabân-e 'ilm)* de l'Imâm; ce n'est pas l'Imâm qui est désigné d'après eux.» Comparer l'usage du terme *zabân-e 'ilm* in *Tasauworât*, index s.v.

53. *Mo'allim*, c'est-à-dire ici *Mo'allim-e kolli*, l'Imâm; comparer également *Tasauworât*, index, s.v.

54. Comparer la citation de ce verset à la fin du *Kalâm-e Pir*, p. 116, où il apparaît que l'Esprit *(Rûh)* est le Hojjat, dont nous savons qu'il est en union si intime avec l'Imâm qu'il tient de lui son propre *dhât*, cf. encore *Tasauworât*, p. XLIX.

55. Cf. ci-dessus note 52, l'expression *zabân-e 'ilm-e Imâm* pour désigner les *hodûd*.

56. *Sawb-pûsh*, cf. *Haft Bâb*, p. 48, l'expression *shakhs-e sawâb:* «Le paradis, c'est la personne d'un être humain qui appelle les créatures à Dieu, la personne (qui

est l'organe) de la visée divine.»

57. Tout ce prologue introduit donc les *Ta'wilât* en décrivant allusivement la Grande Résurrection, c'est-à-dire l'apparition de l'Imâm qui, étant en vérité «celui qui gratifie et qui confère», le précepteur spirituel, maître d'initiation intégral *(mo'allim-e kolli)*, rend superflu, par sa Présence, le discours de tous ceux qui n'existent qu'en tant qu'ils sont sa propre langue. Quelques textes parallèles illustrent ce thème de notre prologue: «Au temps où l'Imâm se manifeste, il révèle tout l'univers; il met complètement de côté la *shari'at*... De même que lorsque la lumière du Soleil se lève, les étoiles ne donnent plus de lumière devant la sienne, de même lorsque l'Appel de l'Imâm en personne se lève, le *Hojjat* et tous les autres *Hodûd* restent silencieux.» Khayrkhwâh, *Qit'a* 27 (ci-dessus, note 18), fol. 53. «Lors de la Grande Résurrection *(Qiyâmat al-Qiyâmât)* qui est la Manifestation intégrale *(Kashf-e kolli)*, quand le voile de l'exotérique et de l'ésotérique sera levé devant les yeux des hommes, il n'y aura plus de manifestation du Hojjat ou de quelque autre. Leur être à tous sera *Mawlânâ Qâ'im al-Qiyâmat*, comme il en fut au temps du seigneur 'alâ-dhikri-hi's-salâm (c'est-à-dire lorsque l'Imâm Hasan, grand-maître d'Alamût, eut proclamé la Grande Résurrection)» *Haft-Bâb*, pp. 43-44. Pour traduire cet événement en termes d'expérience mystique personnelle, c'est-à-dire pour effectuer le *ta'wîl* du hiérocosmos au microcosme, le petit traité *Shenâkht-e Imâm* (fol. 9. p. 34) nous donne quelques lignes précieuses, sur lesquelles il y aura encore lieu de revenir: «Celui à qui j'ai manifesté (dit l'Imâm) mon essence éternelle *(dhât-e khwîsh)*, celui-là n'a plus besoin d'aucune proximité physique. Et c'est cela la Grande Résurrection *(Qiyâmat-e bozorg)*.». Celui-là donc est «devenu comme Salmân», il a atteint au Hojjat de son être, c'est-à-dire au rang mystique où la Présence intérieure de l'Imâm modalise tout son être. Et tout cela introduit excellemment à ce qui va suivre. Le texte que l'on vient de citer en dernier lieu est typiquement de «l'Ismaélisme soufi». Qu'inversement, le *ta'wîl* le «reconduise» à l'événement de la *Qiyâmat* et aux *hodûd* qui le préparent, c'est cet événement qui dévoilera ainsi son fondement mystique, et l'on aura du «soufisme ismaélien». Mais l'on voit que ce ne sont point là deux termes d'un dilemme entre lesquels nos auteurs auraient à choisir; c'est un va-et-vient, une marche circulaire, recélant dans son cercle la spiritualité intégrale de l'Ismaélisme et du soufisme.

III. L'objet de la Quête

(§§ 2-6)

1. Qui es-tu? D'où viens-tu?

2. Quatre distiques du G.R. énoncent dans ce paragraphe le *leitmotiv* initial. L'ordre en est entremêlé (p. 133, lignes 1 à 3 et 6); les distiques 165 et 166 s'intercalent entre les distiques 418 et 419 (d'après notre numérotation). «Le jour où furent pétries les argiles, sur ta tablette fut gravé le récit de la foi.» Lâhîjî (M.I., 357-358) perçoit ici une évocation du *hadîth qodsî*: «L'argile d'Adam a fermenté dans Ma main pendant quarante matins.» Ce sont les jours «avant les temps» où fut essencifiée la nature originelle (*fitrat*) de l'être humain, c'est-à-dire de l'humanité spirituelle investie, lors de la théophanie primordiale, de la fonction de manifester la gnose, la Connaissance parfaite. C'est à cet événement de la métahistoire, rendant possible et validant la théosophie mystique (*'irfân*), que fait allusion ce verset: «Il a gravé la foi dans leurs cœurs» (58: 22).

Les deux distiques intercalaires (G.R. 165 et 166) amplifient le thème en évoquant le phénomène du monde. Lâhîjî (M.I., 129-130) rappelle à cette occasion que les deux termes *'âlam* (monde) et *'ilm* (connaisance) proviennent de la même racine. La totalité des êtres qui constituent le *monde*, sont le moyen par lequel *connaître* le Vrai, l'Etre divin (*Haqq*). Il y a la forme visible (*sûrat*) des êtres et il y a leur réalité supra-sensible (*ma'nâ*). Là où se noue l'articulation de l'une et de l'autre, là même est le passage par lequel s'effectue le *ta'wîl*, le *tahqîq*, la compréhension du sens *vrai*. D'où le distique 419, reprenant le motif de la tablette de la foi, énonce: «Si tu lis ce livre comme un vade-mecum, tu peux comprendre tout ce que tu désires[58].» Ce qui pour Lâhîjî veut dire: si tu déchiffres le texte de ton aptitude essentielle, tel qu'il est gravé dans le livre qui est ton «heccéité éternelle» (*'ayn thâbita*). Cette «heccéité éternelle» est ce qui mesure et détermine la capacité de chacun; la Manifestation divine, la théophanie, n'adviendra jamais que sous une forme et dans une mesure correspondant à cette aptitude (et telle est déjà la doctrine d'Ibn

'Arabî). Ce dont la fitrat ne reçut pas capacité dès l'origine, ne pourra jamais être donné ni imposé.

Ici la voix du commentateur ismaélien se fait entendre à l'unisson: «O enfant d'Adam, qui donc es-tu? D'où es-tu venu? Maintenant que tu es là, quelle foi professes-tu? Ton origine quelle est-elle?» La réponse à ces questions est à déchiffrer sur la tablette de ton être, indique la Roseraie du Mystère. Ce que tu y déchiffres, c'est le secret du pacte de solidarité entre le seigneur et son fidèle, dont les termes déterminent la forme où son seigneur se manifeste à lui. L'auteur ismaélien le souligne par un verset qorânique qui, pour la raison que nous avons dite (ci-dessus note 50), est perçu comme une sentence de l'Imâm éternel: «Soyez fidèles à votre engagement envers moi; je serai fidèle à mon engagement envers vous» (2: 38).

2. La décision préexistentielle.

3. Les distiques suivants (G.R. 420-423) prolongent le même thème. «Tu as acquiescé au pacte de fidélité dans la Nuit, mais par inconscience tu en es devenu oublieux.» Lâhîjî (M.I. 358-361) explicite l'allusion, comme peut le faire un disciple d'Ibn 'Arabî. La Manifestation de l'Essence divine à elle-même, soi-même à soi-même, est la Théophanie absolue, parce qu'elle se produit encore sans le revêtement des Noms et des Attributs. Elle est le Jour, «celui où furent pétries les argiles», où furent déterminées les «heccéités éternelles». La seconde Théophanie, s'accomplissant au plan de l'Unité plurale, sous le voile des Noms et des Attributs, est, par contraste, désignée comme la Nuit. Assumer la condition humaine, c'est se trouver dans cette Nuit, ou plutôt c'est être cette Nuit, et par là même assumer le pacte de fidélité de la Nuit humaine envers le Jour divin d'avant les temps. Ce pacte de l'homme, pacte de la Nuit envers la suzeraineté divine, c'est l'acclamation solennelle par laquelle l'humanité préterrestre répondit à la question: «Ne suis-je pas votre seigneur?» (7:171).

C'est ce pacte qu'une fois jetée dans l'existence terrestre, l'humanité oublie, parce que prévalent les attributs de la Rigueur divine (jalâlîya), tandis que les voiles de la Ténèbre physique,

les entraves corporelles, les jouissances charnelles, engloutissent le ressouvenir. «Dès avant les temps, dit notre commentateur ismaélien, tu as assumé le pacte de fidélité divine, et puis, dans la suite des temps, l'attachement aux biens et aux ambitions de ce monde t'a conduit à oublier la sûre vérité de la condition humaine.»

C'est précisément pour rémédier à cet oubli que la Parole divine (Kalâm-e Haqq) est descendue par les prophètes: «Pour te donner ressouvenance du Pacte primordial» (G.R. 422). Lâhîjî insiste: il ne s'agit pas d'une connaissance nouvelle à acquérir, mais du ressouvenir d'une décision préexistentielle. L'essence constitutive de la réalité humaine (haqîqat-e insânî), c'est d'être le miroir, la forme épiphanique (mazhar) de l'ensemble des Noms et Attributs divins. Bien entendu, les degrés de la réalité humaine se différencient chez les individus qui la réalisent, en fonction de leur réceptivité respective et de leurs aptitudes inégales, bref en fonction de leur capacité théophanique (mazharîya). Dès l'éclosion préexistentielle de sa nature originelle (fitrat), chaque individu humain est apte à une connaissance et à un degré de gnose (ma'rifat) qui lui sont propres. Certes, les parfaits sont capables de voir l'Etre divin dans l'ensemble de ses Noms et de ses Attributs; d'autres sont constitués différentiellement pour la perception de certains de ces Noms et de ces Attributs seulement. Mais il reste que chacun, dès le moment de sa fitrat, a assumé le pacte qui définit aujourd'hui son mode d'être et de connaître; pour chaque individu, il y a la Manifestation d'un Nom divin, proportionnée à sa capacité. D'où, si tu as vu l'Etre divin à l'origine, tu peux le voir aujourd'hui, à condition que tu te ressouviennes de la forme assumée par ton pacte de fidélité. Réciproquement: «Si pour commencer tu as vu l'Etre divin ici même (c'est-à-dire dans le règne de l'être présent), tu pourras de nouveau le voir mêmement là-bas (puisque le second règne, l'outre-monde, correspond à celui-ci; mais ce que tu n'auras pas atteint dans le premier, ne s'actualisera pas pour toi dans le second). Contemple donc aujourd'hui ici-bas ses Attributs, pour pouvoir demain contempler son Essence» (G.R.422-423).

Deux thèmes se trouvent déjà amorcés ici. Voir Dieu en ce monde, c'est reconnaître l'Homme Parfait, c'est-à-dire la personne

manifestée de l'Imâm éternel. Celui qui aura été incapable de voir en ce monde, le sera tout autant dans l'autre (cf. ci-dessous les §§ 4 et 5). C'est pourquoi l'injonction de contempler les Attributs s'adresse au commun des mu'minîn. Les parfaits d'entre les Awliyâ et les gnostiques ('orafâ) ont dès ici-bas contemplé l'outremonde; pour eux la résurrection se lève dès ce monde (cf. encore §§ 32-35).

Le commentateur ismaélien fait écho à ces considérations: «Telle est la prééternité, telle est la postéternité. Autrement dit: le pacte conclu dès avant les temps, rejoint la suite infinie des temps. Ne le rompent que l'attachement aux biens et aux ambitions de ce monde, les divagations de l'âme qui s'égare dans les lointains.»

3. L'Homme Parfait: l'Imâm

4. C'est le premier des thèmes amorcés dans le paragraphe précédent. «Celui qui n'aura pas contemplé l'Essence divine (ou la Personne divine, dhât-e Haqq) dans l'existence de l'Homme Parfait, celui-là ne la verra jamais.» A l'appui du distique: «Quiconque n'en fut point ici-bas le familier, lui restera à tout jamais étranger,» le commentateur ismaélien ajoute: «Celui qui aura été inattentif à l'existence de l'Homme Parfait et ne l'aura pas contemplé lorsque c'en était la période (c'est-à-dire celui qui n'aura pas compris qui était l'Homme Parfait en son temps), celui-là restera pour toujours un étranger. C'est en ce sens qu'il a été dit: Celui qui m'a vu,celui-là a vu Dieu.»

De nouveau l'imâmologie nous fait entendre une réminiscence évangélique («Celui qui m'a vu, celui-là a vu le Père», Jean 14:9), réminiscence dont les termes sont de ceux qui conduisent à homologuer la fonction de l'imâmologie en théologie islamique, à celle de la christologie en théologie chrétienne (cf. déjà ci-dessus, 2ᵉ traité, note 107). Sans doute peut-on dire que cette sentence recèle le secret de l'imâmologie ismaélienne, et par là même est d'une importance déterminante pour le phénomène de coalescence de l'Ismaélisme et du soufisme. On peut donc présumer que le sens en domine la spiritualité à laquelle acheminent nos Ta'wîlât. C'est pourquoi il

nous apparaît nécessaire d'illustrer ici ce thème d'imâmologie fondamentale, en développant quelque peu les indications esquissées dans les Préliminaires du présent traité (ci-dessus pp. 5 ss.).

Le motif de l'Homme Parfait intervient dans nos Ta'wîlât entre les distiques G.R. 423 et 424. Chez Lâhîjî, ce même motif (Mard-e tamâm, Mard-e Kâmil, Anthrôpos teleios) prend place à l'occasion des distiques 347-349 (M.I. 288-290), distiques qui, dans nos Ta'wîlât, n'apparaîtront que plus loin (§ 10). Les quelques lignes auxquelles se limite ici notre commentateur ismaélien (ou plutôt, sans doute, les notes recueillies par l'auditeur) restent allusives. Pour en apprécier la portée, il faut avoir en la pensée ce qui fait, en son essence, l'Ismaélisme réformé d'Alamût: l'exaltation de l'Imâm comme Homme Parfait, Homme de Dieu (Mard-e Haqq), au rang suprême; corollairement la prépondérance définitive du ta'wîl, c'est-à-dire de l'Islam ésotérique (bâtin) sur l'Islam exotérique (zâhir), de la religion de la Résurrection (Qiyâmat) sur la sharî'at, etc. Toute contribution à la connaissance du shî'isme, aussi bien sous sa forme ismaélienne que sous sa forme duodécimaine, tendant à en faire reconnaître la place en histoire des religions, élargit pour autant le champ des études consacrées au théologoumène de l'Anthrôpos (Anthrôpos des Gnostiques, de la vision finale du livre d'Hénoch, Anthrôpos tou Theou de Philon etc.), car c'est dans cette lignée que la typologie religieuse doit s'efforcer de fixer les traits de la gnose shî'ite, et partant de déterminer avec quel type de christologie l'imâmologie est particulièrement en correspondance. C'est un thème que les deux traités précédents ont déjà fourni l'occasion de signaler.

Imâmologie et anthropologie ismaéliennes sont interdépendantes. La Forme humaine étant constituée à l'image de la Forme Divine, elle est investie de la fonction théophanique par excellence. On a déjà signalé précédemment qu'à l'appui de ce théologoumène, nos auteurs réfèrent à la Bible, à l'Evangile, à l'Avesta, comme aux sentences du prophète de l'Islam [59]. Comme Imago Formae Dei, la Forme humaine assume une fonction de salut cosmique. Déjà on a pu lire chez Abû Ya'qûb que lors de la parousie, les

pierres et les arbres parleront [60]. Le même thème se retrouve chez nos auteurs; le ma'âd, retour à l'outremonde, le monde des entités spirituelles (rûhânîyât), est le passage à un état d'existence où tout prend forme d'une réalité humaine, puisque seul l'être humain possède le langage, le logos. C'est donc par l'intermédiaire de l'homme que les choses retrouvent la voie de leur Origine [61].

Corollairement: affirmer que l'Imâm est l'Homme Parfait, l'Homme de Dieu (Mard-e Khodâ - Anthrôpos tou Theou), c'est le reconnaître comme étant l'organe suprême de la sotériologie. Aussi bien celle-ci est-elle conditionnée par le tahqîq, la réalisation du sens vrai, et cette réalisation s'accomplit par le ta'wîl, lequel est le ministère de l'Imâm. Il convient de rappeler encore que cette imâmologie vise essentiellement non pas la figure empirique de tel ou tel Imâm en particulier, mais la réalité et l'essence d'un Imâm éternel, dont chaque Imâm individuellement est l'exemplification terrestre. Si le dernier Imâm est qualifié en propre de Qâ'im al-Qiyâmat, chaque Imâm est aussi bien virtuellement le Qâ'im (et la qualification en fut donnée à l'Imâm Hasan 'alâ dhikri-hi's-salâm qui proclama la Qiyâmat, la Résurrection, à Alamût). C'est cet Imâm éternel que vise l'imâmologie en lui donnant le titre de Mawlâ-nâ, notre seigneur, dont il est dit que toujours il exista, toujours existe et toujours existera. Il peut y avoir des périodes d'occultation (satr) [62] et des périodes de manifestation. L'Imâm peut apparaître tantôt comme enfant ou comme adolescent, tantôt comme homme mûr ou comme vieillard, voire être encore dans le sein de sa mère, ces différences sont uniquement relatives au monde créaturel, parce que la perception des hommes est conditionnée par les limites de leur mode d'être. Sinon, dans le Plérôme divin ('âlam-e Khodâ), ces mutations sont inexistantes [63].

Il s'entend alors que nos auteurs puissent dire que la connaissance de l'Imâm, de l'Homme Parfait, soit la connaissance de Dieu, puisque l'Imâm est la théophanie primordiale, préexistant à la formation des mondes. C'est précisément dans ce contexte qu'il faut entendre la sentence citée ici par notre commentateur: «Celui qui m'a vu, a vu Dieu», cette sentence où l'imâmologie donne un écho extraordi-

naire à l'Evangile de Jean (14: 7 et 9; cf. encore ci-dessous § 35). Mais dans toutes les déclarations semblables (par exemple, les prodigieuses déclarations de la Khotbat al-Bayân), c'est l'Imâm éternel qui parle, non pas tel ou tel Imâm en son nom propre. De nombreux textes seraient à recueillir, ceux-ci par exemple: «Les prophètes passent et changent, Nous sommes, Nous, des Hommes éternels (anâs samadîyûn).[64]» «J'ai connu Dieu avant que ne fussent créés les Cieux et la Terre. Nous sommes avec Dieu dans un rapport tel qu'étant avec Lui, nous sommes Lui. Je suis celui qui élève les Cieux et qui étend la Terre. Je suis le Premier et le Dernier. Je suis le Manifesté et le Caché. Je suis sachant toutes choses.[65]» Un autre texte précise comment, en leur essence éternelle, les Imâms sont les Attributs de Dieu: «La lumière qui émane de la lampe n'est pas la lampe elle-même; mais s'il n'y avait pas cette lumière, comment saurait-on ce qu'est la lampe et même où est la lampe?» C'est pourquoi ne pas connaître les Imâms, c'est ne pas connaître Dieu[66].

Il s'agit ici d'une métaphysique de l'Imâmat originellement commune à toute la théosophie shî'ite, puisque aussi bien la différenciation entre shî'isme duodécimain et shî'isme septimanien ou ismaélien n'est pas primitive. L'on peut en prendre un exemple dans l'école shaykhie, laquelle s'est proposée, depuis la fin du XVIIIe siècle, la revivification intégrale de la théosophie du shî'isme. Un récent livre du Shaykh Abû'l-Qâsim Ebrahîmî (Sarkâr Aghâ)[67] nous rappelle, parmi certains textes que cite Mohsen Fayz en son Tafsîr (le Sâfî) et dont la source est le Kitâb al-Tawhîd de Sadûq, cette parole du IVe Imâm, 'Alî Zaynol-'Abidîn: «Nous sommes la Face de Dieu (Wajh Allah) qui procède de Lui.» Et cette parole ne fait que répéter la déclaration que rapporte Ibn Shahr-Ashûb et que le Ier Imâm formula à propos du verset: «Seule permane la Face de ton seigneur» (55: 27): «Nous sommes cette Face de Dieu», dit l'Imâm.

On connaît d'autre part l'exégèse mystique que l'école d'Ibn 'Arabî donne d'un verset parallèle: «Toute chose va périssante hormis sa face» (28:88), c'est-à-dire hormis la Face éternelle de cette chose, son «heccéité éternelle» ou son Esprit-saint[68]. Or,

de ce même verset le VIe Imâm, Ja'far Sâdiq, donne un ta'wîl remarquable, duquel il ressort que sans imâmologie il n'y aurait pas d'expérience spirituelle ni religieuse possible. Ce qu'il faut entendre par la Face divine, selon l'Imâm, c'est en effet la Face que prend la divinité pour les créatures humaines, et sans laquelle les hommes ne pourraient se tourner vers la divinité qui est en soi inconnaissable et inexprimable. Cette Face, c'est l'Homme Parfait, c'est-à-dire le plérôme des Imâms. L'Imâm Ja'far déclare: «Nous sommes cette Face de Dieu qui est impérissable. C'est pourquoi, lorsque le verset qorânique déclare hormis sa Face, cela veut dire hormis sa Religion éternelle [69]», puisque les Imâms sont la Face, la révélation de la divinité, la langue par laquelle elle s'exprime. Ces déclarations donneront tout son sens au terme de Chahre-ye (= Wajh-e) Haqîqat que l'on rencontrera plus loin (§ 34). Lorsque l'on suggère que la fonction théophanique de l'imâmologie est l'homologue de la révélation de Dieu en Christ pour la théologie chrétienne, on n'exprime pas là simplement un point de vue comparatiste, mais un sentiment parfaitement conscient dans le shî'isme. En témoigne en effet le prône où le Ve Imâm, Mohammad Bâqir, parlant lui aussi au nom de l'Imâm absolu, déclare: «Je suis le Christ qui guérit les aveugles et les lépreux, qui crée les oiseaux et qui dissipe les nuées (c'est-à-dire le second Christ, explique une glose): je suis lui et il est moi (anâ howa wa howa anâ) [70].»

C'est pourquoi, sans imâmologie, les moslimûn restent exposés au double piège du ta'tîl (dépouiller Dieu de tout attribut pour sauver sa transcendance) ou du tashbîh (imputer à la divinité en soi les attributs humains). La Face divine qui est l'Imâm ne peut donc jamais être absente du monde des hommes, même s'il est inévitable qu'elle soit occultée pour la grande masse d'entre eux. C'est un corollaire de la théosophie shî'ite posé avec le principe même de l'Imâmat, affirmant la permanence de celui-ci et partant celle de la hiérarchie mystique dont l'Imâm est le centre, le fondement (Asâs).

Il existe en permanence un Homme Parfait, par qui les humains peuvent trouver la voie de leur salut. Les déclarations des Tasawworât de Nasîr Tûsî et celles du Kalâm-e Pîr

convergent sur ce point: Dieu a fait de l'Imâm le centre des Cieux et le pôle de la Terre, pour que toute chose, révoluante ou immobile, conserve par lui sa propre place [71]. L'Imâm est présent en tout temps, pour transmettre la gnose divine aux hommes, de sorte qu'il est le Hojjat suprême, la «Preuve», c'est-à-dire le garant divin, celui qui «répond pour Dieu» aux créatures. «Si la Terre restait un instant sans un Imâm, visible ou non, elle périrait avec tous les Terrestres». C'est pourquoi «celui qui meurt sans connaître son Imâm, meurt de la mort des inscients.» Certaines réponses du IVe Imâm forment un tout: «Comment connaître Dieu?—Par l'Homme de Dieu en ce temps (be Mard-e waqt-e û).—Qui est celui-ci?—Celui qu'il a investi: l'Imâm du temps, Hojjat de Dieu pour les hommes, car ceux-ci n'ont pas d'autre répondant pour Dieu.—Qu'est-ce alors que la connaissance de Dieu?—La connaissance de l'Imâm [72].» C'est qu'en effet, si «les Hommes de Dieu (Mardân-e Khodâ, c'est-à dire les Imâms) ne sont pas Dieu lui-même, ils ne sont cependant pas séparables de Dieu [73].»

Tous ces propos mettent en pleine lumière la portée allusive du § 4 de nos Ta'wîlât. Partout où l'on rencontre ce thème de la nécessité du pôle (Qotb) et de sa présence permanente, on peut déceler une empreinte de la théosophie shî'ite. Mais en outre on rencontre, comme en étant le corollaire, le thème des hiérarchies mystiques dont l'Imâm est le centre. On a déjà signalé (Préliminaires, p. 15 et note 35) la présence de ce thème chez Sohrawardî et son commentateur Shahrazôrî, où il a pour source un entretien du Ier Imâm avec son disciple Komayl ibn Ziyâd. L'idée de ces hiérarchies mystiques existe chez les Ishrâqîyûn, dans toute la théosophie du soufisme, comme elle existe en gnose shî'ite, ismaélienne ou duodécimaine. On ne peut ni analyser ici les rapports de structure, ni décider des questions historiques d'origine. Mais il reste que d'une part, l'idée en est solidaire de l'imâmologie, et que d'autre part, ce que présupposent nos Ta'wîlât, c'est qu'il y a un rapport entre les gradations de ces hiérarchies et les étapes de l'expérience spirituelle, et qu'il est possible de «chiffrer» les unes par les autres.

Envisagé ainsi, le thème reparaît à la fin du § 6 de nos

Ta'wîlat; il en recroise l'énoncé, au § 9, sous la forme qui est la plus courante dans le soufisme. Certains de nos textes décrivent cette hiérarchie du hiérocosmos groupée autour du Qotb, le Pôle, en désignant celui-ci, en sa réalité éternelle permanente, sous le nom de Melchisédek, mettant ainsi nos recherches en gnose ismaélienne sur la trace des gnostiques melchisédékiens[74]. En conséquence, le mystérieux personnage de Melchisédek se trouve identifié en effet avec l'Imâm Résurrecteur, le Qâ'im al-Qiyâmat au sens ismaélien, comme avec le XII[e] Imâm, l'Imâm caché des Shî'ites duodécimains, et avec le Saoshyant zoroastrien[75]. Décrivant une hiérarchie articulée sur une quintuple gradation, l'un de nos textes en appelle même à un témoignage sunnite: «Nos Maîtres ont déclaré: D'entre les humains Nous avons élu quatre mille hommes; d'entre ces quatre mille, quatre cents; d'entre ces quatre cents, quarante; d'entre ces quarante, quatre; d'entre ces quatre, un unique qui est le pôle (qotb). La stabilité du monde repose sur lui; pas un instant le monde n'est sans lui, car sans lui le monde ne pourrait continuer d'être. Les shî'ites appellent Mawlânâ le Résurrecteur (Qâ'im al-Qiyâmat); certains le désignent comme Melchisédek (Malik al-Salâm); d'autres comme Mohammad Mahdî. Et certains déclarent que Mohammad Mahdî fils de l'Imâm Hasan 'Askarî (onzième Imâm), sortira un jour de l'occultation (ghâr, la caverne). Certains reconnaissent comme tel Mohammad ibn al-Hanîfiya; d'autres disent qu'il est encore dans le sein de sa mère[76].»

Il y aura à mentionner plus loin la structure que présente, dans les traditions courantes du soufisme, la hiérarchie mystique groupée autour du pôle et fondée sur le chiffre de 360 personnes (cf. ci-dessous § 9); l'on se borne à observer ici que l'idée même de cette hiérarchie présuppose l'idée shî'ite de l'Imâm et est impensable sans elle. Quant à rendre compte, historiquement, du passage d'un type de hiérarchie à l'autre, le problème semble pour le moment impénétrable. En revanche, il ne serait pas difficile de dégager l'homologie de structure que présente la gradation hiérarchique dans les deux formes de tradition (celle qui procède du nombre 4000 et celle qui procède du nombre 360). Mais une autre situation,

intérieure à l'Ismaélisme, pose un autre problème: la réduction des dix grades connus à l'époque fâtimide, aux cinq ou six grades retenus dans l'Ismaélisme d'Alamût. Cela pose la question de savoir quelle est, en raison dernière, la signification de la hiérarchie ismaélienne. Or, nos Ta'wîlât, en effectuant le passage entre le microcosme et le hiérocosmos, nous font entendre une signification qui est celle que nous avons à retenir ici.

On s'est demandé s'il s'agissait de fonctions effectives, de rangs honorifiques, voire de quelque chose de semblable aux grades universitaires [77]. S'il y a tant de difficultés pour répondre à la question posée en ces termes, c'est peut-être bien que tout cela a aussi un autre sens, le sens que nous conservent précisément nos textes d'Ismaélisme soufi. Et ce sens aurait à nous préserver de croire que ces hiérarchies puissent faire l'objet d'une enquête sociologique, qui les «expliquerait» comme le reflet de la «structure sociale» d'un groupe religieux donné. Aussi bien le principe de la taqîyeh («discipline de l'arcane») que l'idée shî'ite duodécimaine de la ghaybat rendent également impossibles une enquête de ce genre et toute statistique. Le § 9 de nos Ta'wîlât nous rappelle sur ce point un hadîth décisif: «Mes amis (Awliyâ'î) sont sous mes tabernacles; personne ne les connaît hormis moi-même.» Là-même est énoncé le principe d'une hiérarchie purement spirituelle, de qualité suprasensible, qui comme telle ne peut être qu'ésotérique. De nos jours encore le shaykhisme a insisté avec vigueur sur ce point [78].

Le même problème s'est trouvé posé par les 55 degrés de la hiérarchie religieuse qui, chez Jâbir ibn Hayyân, récapitule toutes les désignations connues dans les diverses branches du shî'isme. En fait, ces désignations s'appliquent à des Personnes spirituelles (ashkhâs rûhânîya) typifiant les voies par lesquelles progresse la purification intérieure, toutes ces Personnes tendant vers un but unique qui est le Qâ'im, c'est-à-dire vers la délivrance de l'âme. Si leur hiérarchie présente 55 degrés, c'est parce que ces degrés sont en correspondance avec les 55 Sphères célestes reconnues par l'astronomie [79] (de même que les 360 personnes d'un autre type de hiérarchie spirituelle sont en correspondance avec

les 360 degrés de la Sphère). Mais il n'est nullement impliqué que ces Personnes soient nommément connues, ni même connaissables. Or cette homologation entre les rangs du hiérocosmos et la structure des Cieux astronomiques est exemplaire, en ce qu'elle atteste ainsi son existence et son sens, dans l'Ismaélisme, dès avant l'époque fâtimide. L'homologation entre les dix rangs de la hiérarchie de l'époque fâtimide et ceux des Sphères célestes qui sont les dix Sphères englobantes, n'est qu'une variante du même ta'wîl. Ensuite, de même qu'il effectue le passage entre le macrocosme astronomique et le hiérocosmos des «Personnes spirituelles», le ta'wîl effectue le passage du hiérocosmos au microcosme, et de celui-ci à celui-là. Les Cieux de l'astronomie sont homologués aux Cieux de la da'wat, et les Cieux de la da'wat aux Cieux intérieurs de chaque «personne spirituelle». Ce nous semble être tout le secret de nos Ta'wîlât, et la raison pour laquelle la coalescence de l'Ismaélisme et du soufisme, postérieurement à Alamût, peut être considérée comme préexistante dès l'origine.

C'est avec raison que W. Ivanow a souligné que les hodûd ne sont pas une Eglise; ils ne représentent pas l'organisation d'un clergé, mais en quelque sorte une extension de la personne de l'Imâm; ils en sont les mains, les «ailes» (ajnâh), assumant, chacun à son rang, le ta'wîl dont l'Imâm est le fondement et la source. Au point de vue de la réalisation spirituelle, leur gradation est à comprendre en fonction du rapport de proximité de chaque adepte avec l'Imâm. De ce point de vue, le thème des hiérarchies est une amplification du thème de l'Imâm comme Face divine, indiqué dans les exégèses rapportées ci-dessus. Tous les degrés, les hodûd ou «limites», s'étageant au-dessus les uns des autres, représentent chaque fois cette Face de l'Imâm dont la connaissance est pour chaque adepte, à chacun de ces degrés, la connaissance de soi-même.

Si nos Ta'wîlât choisissent comme leitmotiv la question posée par G.R.: «Qui est le Migrateur?» (cf. encore les §§ 6, 10, 47-49), c'est que l'affaire décisive est de reconnaître quel est l'homme qui est en voie ou sur la voie de réaliser en lui-même l'Homme Parfait, c'est-à-dire celui que l'Imâm rendra «semblable à lui-même». Les hodûd, les «limites», se montrent alors comme

les étapes de cette réalisation, de cette Migration; ces étapes «symbolisent avec» les degrés de la hiérarchie ismaélienne, précisément parce que les unes et les autres marquent le degré d'approche de l'Imâm, c'est-à-dire la relation spécifique que la spiritualité shî'ite conçoit entre l'adepte fidèle et l'Imâm comme «Face de Dieu». Comme «organes» (mains, ailes) de l'Imâm, les hodûd marquent la croissance de l'Homme Parfait dans l'homme spirituel.

Groupons alors ensemble quelques textes comme ceux-ci: «Quiconque ne réalise pas la connaissance de l'Imâm de son temps et la connaissance de soi-même, meurt comme un inscient (jâhil).» «Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur, et par là même atteint à la connaissance de l'Imâm de son temps [80].» «Sois-moi fidèle, dit l'Imâm, et je te rendrai semblable à moi, comme Salmân [81].» De ce groupement il ressort que connaissance de soi, connaissance de Dieu, connaissance de l'Imâm, sont les aspects d'une seule et même Connaissance fondamentale libératrice, d'une même «gnose». Toute progression tendant à la «Conformation avec l'Imâm», par conséquent à la réalisation de l'Homme Parfait dans la personne de l'adepte, est progression dans la connaissance de soi. Les «limites» qui marquent autant de degrés de proximité par rapport à l'Imâm, c'est-à-dire toute la hiérarchie des hodûd du hiérocosmos ('âlam-e Dîn), expriment simultanément les limites et les étapes de la connaissance de soi. Par là même est posé le principe d'intériorisation grâce auquel le ta'wîl fait symboliser le hiérocosmos et le microcosme, et par là même dégage les fondements spirituels du hiérocosmos ismaélien.

Bien entendu l'on ne préjuge pas ainsi de l'organisation extérieure de la da'wat, de la «Convocation ismaélienne», avant, pendant et après l'époque fâtimide (la question restera peut-être, elle aussi, impénétrable). Mais il semble capital de distinguer entre l'aspect pour ainsi dire «canonique» de l'élévation de tel adepte à tel grade, et l'état spirituel, le degré d'avancement spirituel, que postule une telle «vocation», et sans lequel serait ruiné le principe même de la hiérarchie ésotérique de l'Ismaélisme, tandis que l'homologation de ses rangs avec les hiérarchies des autres univers deviendrait un non-sens. Abû Ishaq Qohistânî nous informe qu'il

fut lui-même investi du rang de Ma'dhûn, mais il nous informe aussi des conditions spirituelles requises pour chacun des grades de la hiérarchie[82]. Cependant la qualification extérieure ne se confond nullement avec l'état intérieur; il est même concevable que celle-là ne soit pas inévitablement la sanction de celui-ci, car celui-ci n'est pas nécessairement connu extérieurement, n'appelle pas nécessairement une «promotion pour ordre». Tel est précisément le cas des «personnes spirituelles» de la hiérarchie religieuse selon Jâbir ibn Hayyân. La qualification extérieure par tel ou tel grade est comme le zâhir de la «personne spirituelle» qui en est le bâtin. Mais nos Ta'wîlât, en reconduisant tel état spirituel intérieur à tel ou tel grade de la hiérarchie, reconduisent simultanément celui-ci à sa signification intérieure, elle font symboliser les «Cieux de la Da'wat» avec les «Cieux de ton être».

C'est pourquoi nous avons évoqué déjà non seulement les efforts déployés de son côté par Haydar Amoli (VIIIe/XIVe s.), en son Jâmi' al-Asrâr, pour opérer la rejonction entre le shî'isme duodécimain et le soufisme, au nom de leur «origine commune» et de leur «secret commun», mais aussi, à la même époque, l'œuvre admirable réalisée par 'Alâoddawla Semnânî (ob. 736/1336), notamment en son Tafsîr. Semnânî intériorise toute la prophétologie; les prophètes du passé deviennent les «prophètes de ton être» (le Noé de ton être, Nûh wojûdika, le Moïse de ton être etc.); les sept profondeurs ésotériques du Qorân sont rapportées respectivement aux sept centres ou organes subtils de la physiologie mystique[83]. Parallèlement, l'on peut dire que la théosophie ismaélienne dévoile les hodûd comme les «limites de ton être» (le Dâ'î de ton être, le Hojjat de ton être); ce sont autant de «limites» que franchit le migrateur pour devenir le 'ârif.

Aussi bien est-ce cette progression intérieure qui conditionne la solidarité métaphysique des compagnons de la da'wat, telle que nous l'a décrite notre second traité[84]. Là chaque hadd entraîne son mahdûd au-delà de lui-même, vers un nouveau hadd qui leur est supérieur à tous deux dans le Temple de Lumière de l'Imâm. Ici, chaque «limite» atteinte dans le progrès du pèlerinage

intérieur entraîne l'adepte, d'horizon en horizon, de «cycle en cycle de ses résurrections», jusqu'à l'horizon de l'Homme Parfait. Là se réalise *ad extra* l'événement atteint intérieurement. C'est donc bien encore le «principe de la Balance» que mettent en œuvre nos *Ta'wîlât* du *Golshan-e Râz*.

4. Le Hojjat comme guide.

5. Le motif du Hojjat se trouve préparé dès la fin du paragraphe précédent, quand est indiqué le but ultime: atteindre à la vision de l'Homme Parfait. Notre auteur ismaélien introduit un nouveau distique (G.R. 424): «Sinon, ne gaspille pas ton effort; prête l'oreille au Qorân qui te dit: ce n'est pas toi qui guides (28:56).» Ce qui veut dire: «Si tu n'as pas reconnu l'Essence divine (*dhât-e Haqq*) dans l'être de l'Homme Parfait, il reste que sans celui-ci tu ne peux voir celle-là» (p. 134, l. 9). Là même éclôt le thème du *guide*: qui est capable de voir? qui peut rendre la vue à celui qui l'a perdue? «L'aveugle aux couleurs ne te croira pas, dusses-tu pendant cent ans lui expliquer et lui prouver (ce que c'est qu'une couleur). Blanc, jaune et rouge, vert et verdure, pour lui tout cela n'est que du noir (G.R. 425-426). Ainsi que le dit ce verset: Celui qui est aveugle en ce monde le sera dans l'autre, et se retrouvera complètement égaré (17:74).»

Tout cela réfère au thème de la vision dès avant les temps, au pacte préexistentiel dont il a été dit précédemment: si tu as vu l'Etre divin, tu peux le revoir ici-bas; mais si tu ne le revois pas ici-bas, tu ne pourras le revoir dans l'outremonde. Il s'agit non pas, certes, d'une vision avec les yeux de chair, mais de la vision intérieure avec les yeux du cœur. Sur ce point Lâhîjî (M.I., 363-364) et le commentateur ismaélien se font écho l'un à l'autre. S'il s'agit d'un être qui dès le principe de sa nature originelle (*fitrat*) fut voyant, et qui ne fut frappé qu'accidentellement de cécité en ce monde-ci par les attaches corporelles, comme par autant de maladies aveuglant la vision intérieure primitive, il est possible aux médecins spirituels, lesquels sont les *morshidân-e kâmil*, de lui faire recouvrer la vue. Mais s'il s'agit de quelqu'un

qui est aveugle de par sa nature foncière (fitrat-e aslî), alors ni prophètes ni Awliyâ ne peuvent lui rendre la vue, puisqu'il ne l'a jamais eue. «L'oculiste, dit notre commentateur ismaélien, ne peut rendre la vue à l'aveugle-né; il n'est pas de pédagogie qui puisse rendre capable d'une chose, quiconque n'a pas la capacité de cette chose.»

De son côté, Lâhîjî développe: atteindre par la raison aux vérités qui se dévoilent par la révélation intuitive (les mokâshafât), est aussi impossible qu'il est impossible à l'aveugle-né de percevoir les couleurs. L'impuissance de l'intellect rationnel devant les réalités de révélation mystique, est la même que celle du sens de la vue à percevoir les sons. Il a pu arriver que des philosophes rationnels (arbâb-e 'aql) donnent leur assentiment aux prophètes, parce qu'ils avaient compris la vérité de leur enseignement. Mais ce n'est pas dans cet assentiment que consiste la mokâshafat qui ouvre l'accès aux réalités suprasensibles; car cette révélation (mokâshafat) n'est possible que par l'amour, le pèlerinage mystique, la purification intérieure, une direction parfaite. «Au-delà de la raison, l'homme a une autre voie par laquelle connaître les secrets cachés» (G.R. 429). Ce distique prélude déjà au motif du Sinaï et de l'olivier (§§ 26-27), par lequel l'amour mystique fait éclosion au cœur même de l'imâmologie et de la théosophie shî'ite, en un dialogue intérieur du Hojjat et de l'Imâm.

Brusquement, nos Ta'wîlât régressent au distique G.R. 357 (texte p. 135, l. 4): «Son existence n'est point enracinée en ce monde; une fois parti, jamais plus il n'y reviendra.» Ce distique, Lâhîjî l'entend (M.I., 305) comme une allusion au 'ârif qui, ayant rejoint, n'a plus pied en ce monde; s'il y revient, les vagues de l'océan de la Théophanie le rejettent vers la haute mer; entraîné par l'attraction divine, il ne revient plus de l'intérieur du pavillon royal de l'embrasement d'amour. En revanche, si notre auteur ismaélien fait intervenir ici ce distique, c'est qu'il y perçoit une allusion à l'aveugle, non pas à l'aveugle irrémédiable, mais à celui qui, après avoir vu dans la préexistence, a été frappé de cécité du fait de sa venue en ce monde. Il ne peut avoir le pied sûr; s'il se met en route, jamais il n'arrivera. D'où la nécessité du

guide, c'est-à dire du Hojjat qui assume ce rôle en tant que double spirituel de l'Imâm, lequel est en propre le «guide», le pîshwâ. «Il est en effet évident que sans guide tu n'arrives et n'arriveras jamais nulle part. Or, ce verset le dit: Ceux qui te prêtent serment de fidélité, prêtent ce serment à Dieu (18: 10). Ce qui veut dire: ceux-là qui prêtent serment de fidélité aux Hojjât,— puisque le serment prêté aux Hojjât est un serment prêté à l'Imâm, ainsi qu'il est dit encore: La main de Dieu est posée sur leurs mains. Quiconque violera le serment, le violera à son propre détriment (48: 10)» (p. 135, l. 5-8).

C'est ici le lieu de nous référer à la question déjà esquissée dans les Préliminaires (ci-dessus p. 16): qui est le Hojjat? Il ne peut être tenté d'y répondre ici qu'en fonction de la situation résultant des Ta'wîlât, telle que la crée la mise en œuvre du principe de la «Balance», laquelle fait symboliser le hiérocosmos avec le microcosme. En d'autres termes, il s'agit essentiellement du sens spirituel que peut dévoiler le thème du Hojjat comme guide, si l'on s'oriente sur ce que le paragraphe précédent nous a permis d'entrevoir quant au sens des hiérarchies ismaéliennes. Y atteindre, c'est essentiellement dégager le lien qui unit deux propositions telles que les suivantes. D'une part, cette affirmation: «Tant que les adeptes, en ce qui concerne la connaissance de l'Imâmat, n'ont pas atteint le degré de Hojjat, ils ne peuvent recevoir le ta'yîd.» D'autre part, cette promesse de l'Imâm: «Sois mon fidèle, je te rendrai semblable à moi comme Salmân[85].»

Il a été rappelé ci-dessus (Préliminaires, pp. 11 et 16) que la qualification de Hojjat revient de plein droit et en premier lieu à l'Imâm lui-même, en conséquence de la fonction théophanique (mazharîya) que l'imâmologie reconnaît à l'Imâm comme «Face de Dieu». Tel est aussi bien l'usage du terme dans les plus anciens livres de théologie des Shî'ites duodécimains. Dans les Osûl al-Kâfî de Kolaynî, par exemple, livre qui fut, à l'époque safavide, l'objet des vastes commentaires de Majlisî, Khalîl Qazwînî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, le traité de l'Imâm et de l'Imâmat s'intitule Kitâb al-Hojjat[86]. A l'époque fâtimide, le Hojjat désigne un des rangs supérieurs de la hiérarchie. Mais les textes ismaéliens de la tradi-

tion d'Alamût parlent du Hojjat comme du personnage le plus éminent de la hiérarchie spirituelle; sa personne est distincte de l'Imâm, mais leur communauté d'essence est telle qu'il n'y a entre eux aucun intermédiaire, et que le Hojjat a de l'Imâm une connaissance innée, indépendante de tout maître humain et de tout enseignement extérieur.

Cette connaturalité du Hojjat avec l'Imâm, ainsi que la préséance absolue de leur syzygie unique, est, bien entendu, en liaison avec la modification profonde par laquelle passe la structure de la hiérarchie ismaélienne dans l'Ismaélisme d'Alamût; elle est le corollaire de la préséance de l'Imâmat sur la prophétie, de la Qiyâmat (et haqîqat) sur la sharî'at. On a rappelé déjà que la hiérarchie des personnes spirituelles présente alors un ordre similaire à celui que l'on trouve décrit chez Jâbir ibn Hayyân (et symbolisé par l'ordre des lettres 'ayn, sîn, mîm, cf. Préliminaires, note 16).

Il est étrange, d'autre part, que si nos textes sont assez prolixes en descriptions concernant l'essence et la personne spirituelle du Hojjat, ils ne nous renseignent pas du tout sur les personnes concrètes qui auraient pu recevoir nommément cette qualification et assumer le rôle correspondant. En fait, ce n'est point par une considération extérieure et anecdotique de la personne du Hojjat, que l'on peut mettre en œuvre le principe de la «Balance», c'est-à-dire le ta'wîl faisant symboliser le hierocosmos avec le microcosme Or il est nécessaire qu'ils symbolisent l'un avec l'autre, pour que puissent être entendues comme deux propositions complémentaires, répondant l'une à l'autre, l'injonction d'arriver au degré du Hojjat et la promesse de l'Imâm de rendre son adepte semblable à Salmân. Mais les deux propositions n'entrent en rapport de complémentaires que par l'idée d'une connaissance spirituelle de l'Imâm, qui elle-même conduit à l'idée d'une filiation spirituelle par rapport à l'Imâm. Ici encore l'imâmologie d'Alamût semble bien revivifier en la personne-archétype de Salmân, l'inspiration du plus ancien Ismaélisme, antérieur à l'époque fâtimide.

Il y a quatre modes possibles pour la connaissance de l'Imâm. On peut avoir une connaissance de sa personne sous sa forme

physique; c'est une connaissance dont les animaux eux-mêmes sont capables. On peut avoir la connaissance de son ncm officiel et de sa généalogie terrestre; c'est une connaissance qui est accessible même aux adversaires. Il y a la connaissance qui est reconnaissance de son Imâmat; c'est la connaissance à laquelle participent tous les membres de la d a' w a t. Enfin il y a la connaissance de son Essence (d h â t) selon la réalité éternelle (h a q î q a t) de ses attributs; c'est une connaissance qui postule que l'on transcende tous les autres modes de connaissance; elle éblouit les âmes, et c'est la connaissance qui est le privilège du Hojjat [87].

D'autre part, il y a une quadruple filiation par rapport à l'Imâm. «Les descendants de l'Imâm sont de quatre sortes. 1° Il y a ceux qui descendent de lui selon la personne physique (généalogie selon la chair), comme Mosta'lî [88]. 2° Il y a ceux qui descendent de lui au sens spirituel (b e - m a' n â), comme Salmân. 3° Il y a ceux qui descendent de lui à la fois selon la chair et au sens spirituel, comme l'Imâm Hasan qui fut Imâm dépositaire (m o s t a w d a', c'est-à-dire gardien temporaire de l'Imâmat, non point titulaire). 4° Il y a ceux qui descendent de lui selon la chair, selon le sens spirituel et selon la réalité éternelle ou divine (h a q î - q a t), comme Mawlânâ Hosayn qui fut I m â m m o s t a q a r r (Imâm en titre). Or, comme il a été expliqué que le Hojjat est le descendant spirituel (f a r z a n d - e m a' n a w î) de l'Imâm (c'est le cas typifié en la personne de Salmân), si donc il est arrivé que la fonction de Hojjat (a m r - e H o j j a t) soit investie dans les descendants de l'Imâm selon la chair (f a r z a n d - e j i s m â n î), il s'est agi là d'une norme commune, non pas du cas privilégié. L'Imâm a toujours eu et continuera de suivre une norme commune et une norme privilégiée. La norme commune est à l'intention de ceux qui sont les gens de l'apparence littérale pure et simple (z â h i r - e m o t l a q) et qui sont par là même des Exotéristes (z â h i r i y â n). En revanche la norme privilégiée est à l'intention de ceux qui connaissent la doctrine secrète pure et simple (b â t i n - e m o t l a q), et qui sont par là même des Esotéristes (b â t i n i y â n). Les deux catégories en peuvent faire respectivement leur profit, comme cela sera expliqué en son lieu [89].»

On ne pourrait souhaiter de texte plus clair. Tout rapport de généalogie charnelle du Hojjat avec l'Imâm est mis à sa juste place, celle que nos Ta'wîlât ne donnent pas lieu d'envisager. En revanche, le rapport essentiel entre le Hojjat et l'Imâm est posé comme un rapport de filiation spirituelle pure. C'est le cas privilégié, et le seul qu'ont à considérer les bâtiniyân; c'est le cas exemplaire de Salmân, le cas de tous ceux dont Salmân est l'archétype, et c'est le cas que décrit Jâbir dans son «Livre du Glorieux». Or, il est dit que, dès la prime origine, l'essence spirituelle (ma'nâ) de la personne du Hojjat est la même que celle de l'Imâm. Il a de l'Imâm une connaissance miraculeuse; il le connaît depuis toujours, par une disposition innée [90], sans besoin d'un intermédiaire humain ni d'autre enseignement que celui de l'Imâm lui-même. C'est le quatrième mode de connaissance décrit ci-dessus. Dès lors, prend tout son sens la promesse que l'Imâm fait à son fidèle de le rendre semblable à lui-même, comme il en fut pour Salmân. D'où également prend tout son sens l'expression qui revient à plusieurs reprises dans nos Ta'wîlât: Khwôd-râ be-Hojjat rasânîdan. Atteindre, se promouvoir, s'ouvrir l'accès, au rang de Hojjat, c'est exemplifier en soi-même le cas de Salmân, atteindre au «Salmân de ton être».

Chacun des grands prophètes qui ont donné leur nom à une période, avait pour mission d'appeler (da'wat) les hommes à l'Imâm. Au principe de sa vocation chaque prophète, comme dâ'î, est allé à la recherche et rencontre du Hojjat de l'Imâm du temps. C'est en ce sens que la théosophie ismaélienne comprend toutes les données biblico-qorâniques de l'histoire des prophètes comme histoire de la da'wat éternelle [91], et l'on a déjà rappelé précédemment (cf. Préliminaires, p. 10) quelques-unes des figures sous lesquelles le ta'wîl ismaélien identifie chaque fois le Hojjat: le Paradis pour Adam, l'Arche pour Noé, le Buisson ardent pour Moïse, Maryam pour Jésus, Salmân pour Mohammad. Ici, sous la figure, est envisagé chaque fois un personnage déterminé. Mais il se produit chaque fois également ce qui se produit dans le cas des adeptes qui, à leur tour, à l'exemple du prophète, doivent se mettre à la quête du Hojjat, se porter à sa rencontre. Lorsqu' ils l'atteignent, ils s'unifient,

s'identifient avec lui, ne font plus avec lui qu'une seule et même réalité spirituelle (ma'nâ), puisqu'ils deviennent ensemble connaissants de la même Connaissance [92]. C'est cela précisément que nous traduisons comme «atteindre au Hojjat de son être». Prendre le départ vers cette atteinte, c'est être le Migrateur (sâlik).

Quant au secret découvert dans cette atteinte, nos Ta'wîlât le feront entrevoir par le symbole de l'olivier croissant au sommet du Sinaï (§§ 25-27), le Hojjat et l'Imâm devenant les personnages du dialogue intérieur de l'Ami et de l'Aimé. Déjà un autre texte nous suggère ce secret, et ces lignes pourraient être lues comme le suprême message de la religion ismaélienne: «L'Imâm a dit: Je suis avec mes amis partout où ils me cherchent, sur la montague, dans la plaine et dans le désert. Celui à qui j'ai révélé mon Essence, c'est-à-dire la connaissance mystique (ma'rifat) de moi-même, celui-là n'a plus besoin d'aucune proximité physique. Et c'est cela la Grande Résurrection (Qiyâmat-ebozorg) [93].» Cette connaissance de l'Imâm intérieurement révélée par l'Imâm lui-même, c'est donc cela «atteindre au Hojjat», c'est-à-dire au «Hojjat de ton être». Il fallait donc qu'il fût déjà là. C'est ce Hojjat qui, dès l'origine, est le guide, sans lequel aucun guide extérieur, «Hojjat en titre», ne pourrait acheminer quiconque vers son propre rang, puisque nul ne peut rendre la vue à celui qui ne l'a jamais eue. Le but dont l'atteinte consacre le «parfait«, le «gnostique», n'est pas l'approche d'une personne physique; c'est devenir comme Salmân; parce que le Hojjat, Salmân, ne peut que conduire à ce que le vieux traité Omm al-Kitâb désigne comme le «Salmân du microcosme».

De ce voyage en soi-même (cf. les §§ 41-44), les étapes, jusqu'au face à face avec l'Imâm, sont marquées par une succession d'états : celui du migrateur, celui du parfait, celui du gnostique.

5. Qui sont le Migrateur, le Parfait, le Gnostique?

6. Nos Ta'wîlât posent en conséquence une triple question qui se rattache en fait au distique G.R. 311 (M.I., 240 ss.). La troisième question: «Qui est le Migrateur spirituel?» sera reprise solennellement à la fin (§§ 47-49), comme récapitulant toutes les

résonances perçues au cours du commentaire. «La question a été posée: Qui est le Migrateur (sâlik)? Qui est le Parfait (kâmil)? Qui est le gnostique ('ârif)? La réponse est celle-ci: le Migrateur, c'est l'homme qui tourne la face vers le Dâ'î. Le Parfait, c'est l'homme qui tourne la face vers le Hojjat. Le Gnostique, c'est l'homme qui tourne la face vers l'Imâm.»

Dans l'expression même «tourner la face, avoir la face tournée vers» (rû dâshtan be), on peut percevoir certaines implications du thème de la «Face» indiqué ci-dessus (§ 4, pp. 43 ss.). «Tourner la face vers» (s'orienter sur, prendre comme «orient»), c'est en effet pour l'adepte, dans chaque cas successif, avoir «en face de soi» (prendre pour orient) la Face du hadd, de la «limite» ou horizon correspondant à son état spirituel, la «hauteur de visée» qui est à la mesure de cet état spirituel. Par le fait même, tout ce que nous avons eu l'occasion d'indiquer précédemment (§ § 4 et 5) concernant la «balance» de la hiérarchie des hodûd et de la hiérarchie des états spirituels, nous dispense d'y revenir ici. Le Migrateur, c'est celui qui «fait face» au da'î, c'est-à-dire celui qui, à l'exemple de ce que fit chaque prophète, chaque dâ'î, émigre à la quête du Hojjat. Le Parfait, c'est celui qui «fait face» au Hojjat, c'est-à-dire celui qui, en le rejoignant, s'identifie avec lui en et par une même connaissance; celui qui, en atteignant au Hojjat de son être, «prend la face» du Hojjat. Le Gnostique, c'est ce Hojjat accompli; il a la face tournée vers l'Imâm, et l'Imâm se révèle à lui comme étant la Face divine. C'est celui qui, en atteignant à la connaissance de soi-même, atteint à la connaissance de son seigneur, c'est-à-dire de son Imâm [94]. Par conséquent celui en qui l'Imâm réalise sa promesse: «Je te rendrai semblable à moi, comme Salmân.»

L'ordre ascendant de la hiérarchie ne fait ici qu'illustrer ce que l'on a déjà relevé: la préséance décisive de l'Imâm; le privilège de la syzygie Imâm-Hojjat, élevée au sommet de la hiérarchie spirituelle; au troisième rang, le dâ'î dont la fonction, la prédication appelant les hommes à l'Imâm, est aussi bien celle du Prophète. «Partout où dans le Qorân est mentionné le dâ'î, il signifie le Prophète [95].» L'on peut donc vérifier, une fois de plus, que l'ordre des trois grades suprêmes de la hiérarchie d'Alamût est conforme à celui que

Jâbir ibn Hayyân décrit en énonçant leurs symboles dans l'ordre suivant: 'a y n, s î n, m î m, 'Alî, Salmân, Mohammad, c'est-à-dire l'Imâm, le Hojjat, le Prophète. On a déjà insisté sur la mutation radicale qui s'annonce ainsi dans la spiritualité ismaélienne, celle-là même que postule le triomphe de la Q i y â m a t sur la s h a r î' a t. Qu'il y en ait l'indication dès le plus ancien Ismaélisme, celui de l'époque préfatimide, le fait est gros de conséquences appelant encore bien des développements.

Comme il a été fait plusieurs fois allusion ici à cette mutation que l'Ismaélisme d'Alamût provoque dans la hiérarchie ésotérique, et qui entraîne à la fois une révolution dans l'ordre des degrés et une contraction de leur nombre par rapport à l'ordre et au nombre admis dans la hiérarchie fâtimide, il apparaît utile de la schématiser dans un tableau comparatif très sommaire, d'après les textes actuellement connus [96]:

HIERARCHIE FATIMIDE			HIERARCHIE D'ALAMUT	
'âlam al-Ibdâ'	al-'âlam al-kabîr	'âlam al-Dîn	'âlam-e Dîn	'âlam-e Ibdâ'
1. Ire Intelligence (al-Sâbiq, al-mobda' al-awwal)	1. Ciel suprême (falak al-aflâk)	1. Nâtiq, le prophète	1. L'Imâm	1. Amr-e ilâhî, Kalima, le Logos créateur
2. IIe Intelligence (al-Tâlî, al-monba'ith al-awwal, Nafs al-koll)	2. Ciel des Fixes	2. Asâs, le Ier Imâm d'une période	2. Le Hojjat	2. Ire Intelligence ('Aql-e kollî, l'Intelligence cosmique)
3. IIIe Intelligence	3. Ciel de Saturne	3. Imâm	3. Le Dâ'î, le prophète	3. L'Ame du monde (Nafs-e kollî)
4. IVe Intelligence	4. Ciel de Jupiter	4. Bâb	4. Ma'dhûn-e akbar	id.
5. Ve Intelligence	5. Ciel de Mars	5. Hojjat	5. Ma'dhûn-e asghar	id.
6. VIe Intelligence	6. Ciel du Soleil	6. Dâ'î al-Balâgh	6. Mostajîb	id.
7. VIIe Intelligence	7. Ciel de Vénus	7. Dâ'î al-Motlaq		
8. VIIIe Intelligence	8. Ciel de Mercure	8. Dâ'î mahsûr		
9. IXe Intelligence	9. Ciel de la Lune	9. Ma'dhûn motlaq		
10. Xe Intelligence	10. Monde sublunaire	10. Ma'dhûn mahsûr Mostajîb		

Les dernières lignes du § 6 (p. 135 l. 17 à p. 136 l.1-2) sont dans un état désespéré. Elles sont données comme un verset qorânique, alors que seuls appartiennent au Qorân les premiers et les derniers mots (66:8). Il y a des mots effacés dans le manuscrit, et la tournure est aberrante. On entrevoit qu'il est fait allusion aux h o d û d comme aux «cinq seuils» (a b w â b au nombre de cinq en effet, si l'on ne compte pas le m o s t a j î b, le néophyte) ; que l'Imâm est désigné comme b o r h â n (c'est-à-dire Hojjat suprême de Dieu), le Hojjat comme guide, le Dâ'î comme celui qui s'adresse à vous, le prédicateur (man kallama-kom?). Mais on a renoncé à restituer une forme satisfaisante de ces lignes.

58. Nous préférons ici la leçon *ml-khudbi* de l'édition de G.R. à la leçon *ml-khudwi* de notre manuscrit.

59. Cf. ci-dessus Préliminaires, p. 13 et note 26.

60. Cf. ci-dessus *Livre des Sources*, 31° Source, § 145, p.97

61. Cf. *Haft-Bâb*, p. 47 du texte.

62. Qu'il ne faut confondre ni avec l'alternance des cycles d'épiphanie *(dawr al-kashf)* et des cycles d'occultation *(dawr al-satr)*, ni avec l'idée de la *ghaybat* du Douzième Imâm dans le shî'isme duodécimain.

63. *Haft-Bâb*, p. 42 du texte.

64. *Tasawworât*, chap. XXIV, p. 90 du texte.

65. *Ibid.*, p. 88 du texte; comparer notre étude *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII), Zürich 1955, pp. 210 ss.

66. Cf. Shihâboddîn Shâh Hosaynî, *True Meaning of Religion or Risâla dar Haqiqat-e Din*, transl. by W. Ivanow, Bombay 1947, pp. 20-21.

67. *Risâla-ye falsafiya*, Kerman 1371 h.l., pp. 101-103; cf. notre étude *L'école shaykhie en théologie shî'ite* (ci-dessus note 2, p. 4), pp. 42 ss.

68. Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958, pp. 182 ss.

69. *Risâla-ye falsafiya*, ibid.; sur le *ta'wil* par lequel le mot *Din* signifie *Imâm* cf. encore *Kalâm-e Pir*, p. 104 du texte.

70. Ja'far ibn Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-Kashf*, ed. by R. Strothmann, Oxford 1952, p. 8. Parce qu'il est antérieur aux grands traités de l'époque fâtimide, ce livre est d'une grande importance pour la recherche des sources de l'imâmologie d'Alamût dans la plus ancienne tradition ismaélienne.

71. *Tasawworât*, chap. XXIV, pp. 90-92 du texte.

72. *Kalâm-e Pir*, pp. 21, 61, 62 du texte.

73. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 10 b, trad. p. 37.

74. Cf. G. Wuttke, *Melchisedek, der Priesterkönig von Salem*, Giessen 1927.

75. «*Maliko's-Salâm* (le roi de Sâlem, Melchisedek) est également appelé *Oshedar* et Osdar.» *Haft Bâb*, p. 40 du texte. M. Ivanow *(ibid.* p. 44 n. 6) semble avoir hésité sur l'identification de ce nom. Il n'est cependant pas douteux qu'il transcrit correctement le nom du Saoshyant zoroastrien *Hoshedar* (avestique Ukhshyat-Ereta). C'est à ce même passage que l'auteur des *Haft-Bâb* déclare: «Zoroastre fut lui-même un

Hojjat de l'Imâm (Mawlâ-nâ) qui apparut vers la fin de la période d'Abraham.»

76. *Haft bâbi Bâbâ Sayyid-nâ* in *Two Early Isma'ili Treatises* ed. by W. Ivanow, Bombay 1933, p. 12.

77. Cf. *Haft Bâb*, pp. 23-26 de l'introduction.

78. Cf. notre étude sur *l'Ecole shaykhie* (ci-dessus p. 4 n. 2), pp. 50 ss., sur le quatrième *Rokn*.

79. Cf. Paul Kraus, *Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jâbir ibn Hayyân* (Bulletin de l'Institut français d'arch. orient., XII) Le Caire 1942, pp. 91 ss.

80. *Kalâm-e Pir*, pp. 72 et 73 du texte.

81. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 9 b, trad. p. 34.

82. *Haft Bâb*, pp. 9 et 49-50 du texte.

83. Cf. notre étude *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI) Zürich 1958, pp. 139 ss.

84. Cf. ci-dessus Préliminaires p. 18 et note 38.

85. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 9 b, trad. p 34; fol. 15 b, trad. p. 49.

86. Les *Osûl mina'l-kâfi* ont été rendues plus facilement accessibles grâce à l'édition récente donnée à Téhéran par le shaykh Moham. Akhûndî (1334 h.s./1375 h.l.). Les grands commentaires cités ci-dessus ne sont accessibles que dans des éditions lithographiées déjà anciennes.

87. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 3 b, trad. p. 22; *Tasawworât*, p. 93 du texte.

88. Mosta'lî, le second fils du khalife fâtimide al-Mostansir bi'llâh (ob. 487/1094), sur lequel celui-ci avait reporté l'investiture de l'Imâmat. Les Ismaéliens orientaux, ceux d'Alamût, ne reconnaissant pas ce transfert, restèrent fidèles à l'Imâm Nizâr, fils aîné d'al-Mostansir; d'où Mosta'lî est regardé par eux comme portant le poids du grand schisme, et est qualifié de descendant de l'Imâm au sens uniquement physique.

89. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 4, trad. p. 23.

90. *Ibid*, fol. 3 b et 6, trad. pp. 22 et 28.

91. On se réfère principalement au *K. Asâs al-Ta'wîl* de Qâdî No'mân et au *K. Ithbât al-nobowwat* d'Abû Ya'qûb Sejestânî. Nous nous proposons d'y revenir longuement ailleurs.

92. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 8 b. trad. p. 33.

93. *Ibid.*, fol. 9, trad. p. 34.

94. *Kalâm-e Pir*, p. 73 du texte.

95. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 7, trad. p. 30.

96. Le schéma de la hiérarchie fâtimide figurant dans notre étude *Epiphanie divine* (citée ci-dessus note 65) pp. 182-183, est établi d'après le *Zahr al-Ma'âni* d'Idrîs 'Imâdoddîn et le *K. Râhat al-'Aql* de Hamîdoddîn Kermânî, ed. Kâmil Hosayn, p. 138. Nous n'avons cependant reproduit ici ni la traduction de chaque titre, ni la désignation de la fonction spirituelle afférente à chaque grade. Pour la hiérarchie de l'Ismaélisme réformé d'Alamût, cf. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 1 b, trad. p. 17; *Haft Bâb*, p. 24 de l'introduction et pp. 49-50 et 59 du texte; *Tasawworât*, pp. LXXI ss. et index s.v. Pour les notions de *mazhar* (forme épiphanique, forme apparitionnelle) et *mazhar'ya* (fonction épiphanique), sur lesquelles est fondée la correspondance entre les *hodûd* du monde céleste et ceux du monde terrestre, cf. notamment *Tasawworât*, p. 129 du texte et index s.v. Abû Ishaq Qohistânî pose en fait sept degrés, en distinguant entre le rang du *Dâ'i* et celui du *Ma'dhûn akbar* le rang du *Mo'allim*, lequel est formé d'une élite d'entre les *Ma'dhûn akbar*, comprenant douze *lawâhiq* (cf. le tableu donné ci-dessous § 36).

IV. Imâmat et Prophétie

(§§ 7-16)

1. L'hexaéméron mystique.

7. Nos T a'w î l â t choisissent maintenant trois distiques (G.R. 343-344,346) qui énoncent le leitmotiv de la mystique du pur amour unitif; puis elles régressent jusqu'à un groupe de distiques antérieurs (G.R. 326-338). L'intention en est claire: ces derniers préparent en fait, dans la «Roseraie du Mystère», l'énoncé de ce leitmotiv. La marche qui conduit à l'état d'amour unitif est décrite comme une récapitulation des états spirituels des six grands prophètes. Cette récapitulaticn, nos T a 'w î l â t la typifient comme un hexaéméron mystique, par un t a 'w î l caractérisitique dont on rencontre déjà l'exemple chez Abû Ya'qûb Sejestânî et chez Nâsir-e Khosraw, et qui est également le ressort permettant à Semnânî d'intérioriser toute la prophétologie [97]. De son côté, la «Roseraie du Mystère» fait symboliser les étapes mystiques du Spirituel avec la progression qui du cycle de la prophétie (d â ' i r a t a l-n o b o w w a t) fait passer au cycle de l'Imâmat, cycle de la w a l â y a t ou de l'«Initiation spirituelle» (d â 'i r a t a l - w a l â y a t). De part et d'autre, le point final coïncide avec le point initial. Le point initial de la recherche, correspondant au point final de la prophétologie, c'est le départ du Migrateur à la quête de l'Imâm. Les paragraphes groupés sous le chapitre qui fera suite, ncus indiqueront où il le trouvera.

Dans ce leitmotiv qu'énonce G.R. 343 (p.136, 1.3) se trouve enchâssé le verset qorânique: «Si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera» (3:29). Le poète du G.R. énonce: «Par le S i v o u s a i m e z D i e u, le mystique (le migrateur) trouve la voie conduisant à l'oratoire du D i e u v o u s a i m e r a.» Lâhîjî (M.I., 283-287) y perçoit l'invite à prcgresser de l'état de m o h i b b î y a, celui où le Spirituel conçoit son amour pour l'Etre divin, à l'état de m a h b û - b i y a, celui où il devient l'aimé de Dieu, état dans lequel Dieu, parlant de son fidèle, déclare (selon un h a d î t h q o d s î) : «Je suis alors

l'ouïe par laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, etc.» C'est à cette perfection de la walâyat que le Prophète fait allusion dans le propos médité par tous les Soufis: «Je connais avec Dieu certain instant où ne me pourraient contenir ni Ange du plus haut rang ni prophète envoyé.» L'on verra ici même dans nos Ta'wîlât (§§ 26-27) que cet état intérieur symbolise avec l'union de l'Imâm et de son Hojjat. «La chose arrive à son achèvement, au moment où ce qui fut au terme final a rejoint le terme initial» (G.R. 346). Pour Lâhîjî, il s'agit du moment où, par l'observance de la sharî'at et la pratique de la tarîqat, le Migrateur, ayant accompli le voyage vers Dieu (sayr ilâ'llâh) et le voyage en Dieu (sayr fî'llâh), arrive à l'étape de l'annihilation en Dieu (fanâ fî'llâh), état unitif où il contemple le Divin (Haqq) dans le Créé (Khalq), le Créé dans le Divin.

Notre commentateur ismaélien, s'attachant au propos de la paradoxale rejonction, enchaîne: «C'est pourquoi le monde a été créé en six jours. Comme on le sait, Dieu est celui qui a créé les Cieux et la Terre en six jours; ensuite il s'est établi sur le Trône (32:3). Et cela veut dire: J'ai créé les Cieux et la Terre en six jours, pendant lesquels vous n'avez en dehors de lui ni Ami ni intercesseur (32: 3). Et cela veut dire: chaque période a besoin de l'Ami (Walî, c'est-à-dire de l'Imâm) qui est l'intercesseur.» En interprétant au sens spirituel, «hiérocosmique», l'hexaéméron de la Genèse du monde, la théosophie ismaélienne homologue les six grands prophètes aux six jours de la Création. Mais, pour rester dans la perspective et la tonalité ismaéliennes, on ne doit jamais oublier que l'ensemble de ces six jours constitue en fait le shab-e Dîn, la nuit de la Religion Vraie qui est la pure religion spirituelle de la haqîqat (cf. encore ci-dessous § 8). Et tant que dure la nuit de cet hexaéméron, c'est l'Imâm qui est l'Ami, l'espoir et le défenseur de ses fidèles. Or, cette nuit durera jusqu'au septième jour, celui de la parousie du Qâ'im, le Résurrecteur, où sera manifesté le sens spirituel caché de toutes les Révélations. Avec cette idée directrice, on peut se frayer la voie à travers les paragraphes qui vont suivre.

L'intériorisation de la prophétologie chez Lâhîjî présente une marche parallèle au ta'wîl de Semnâni, avec cette différence

que ce dernier dispose d'une physiologie mystique du «corps de résurrection» que Lâhîjî ne met pas ici en œuvre. Semnânî rapporte respectivement chacun des grands prophètes à l'un des sept centres ou organes subtils de la physiologie mystique, dont chacun se signale à l'aperception visionnaire par une a u r a d' une couleur particulière. Les «prophètes de ton être» sont ainsi les sept profondeurs auxquelles sont perçus les sept sens ésotériques du Qorân: depuis l'«Adam de ton être» jusqu'au «Mohammad de ton être», voire jusqu'au «Gabriel de ton être» qui correspondrait à ce que l'on a désigné ici comme le «Hojjat de ton être» [98].

Lâhîjî (M.I., 257 ss.) procède par une série d'homologations semblables. Les distiques G.R. 329-338 (p. 136 l.13 à p.137 l.8) sont ainsi commentés par lui: Adam typifie la vertu de t û b a, la «conversion» du cœur qui est la décision du retour, mouvement régressif par lequel on s'engage dans la voie spirituelle, la t a r î q a t. C'est le seuil des seuils pour le Migrateur (il y a évidemment une affinité entre l'idée de cette «régression» et l'exégèse de l'âme que présuppose le t a'w î l, comme reconduisant de l'apparence à la réalité cachée). Mais les difficultés abondent. Tant que le s â l i k est en lutte avec les instincts inférieurs et les compromis, il est en proie à la situation de N o é luttant contre son peuple pour en vaincre la résistance à sa d a'w a t, à son appel à la religion spirituelle. Lorsque son progrès sur la voie du retour lui permet d'en venir à la juste estimation de son être, il efface celle-ci dans son estimation de l'Etre divin. C'est l'étape mystique que les soufis désignent comme t a m s, et qui est l'oblitération des qualifications propres. Comme A b r a h a m, il réalise le t a w a k k o l parfait; il est appelé k h a l î l, l'ami intime, parce que son abolition à soi-même (f a n â a z k h w ô d î) permet l'interpénétration réciproque des qualifications divines et des qualifications créaturelles [99]. Comme M o ï s e il ne cherche qu'à complaire à Dieu, indifférent aux faveurs comme aux épreuves de ce monde [100].

Sa connaissance partielle ayant été absorbée dans la connaissance divine totale, toute action et qualification devenant celles de l'Etre divin, le Migrateur est alors comme J é s u s fils de Maryam, en qui est réalisé le Nom divin 'a l î m, «celui qui sait», l'Imâm des sept Imâms des Noms divins. Cette réalisation de l'attribut de Connais-

sance s'identifiant avec la Vie, en la personne de Christ, les versets qorâniques l'insinuent depuis sa génération par l'insufflation de Gabriel l'Esprit-Saint, jusqu'à l'animation des oiseaux pétris dans l'argile [101]. Elle se répète dans le sâlik, par son propre envol au monde spirituel, lorsqu'il est passé par le tawhîd unitif des Attributs (tawhîd-e sifât). Et elle atteint son achèvement, typifié en la personne de Mohammad [102], lorsque le mystique atteint au tawhîd qui est vision directe dans l'expérience extatique (tawhîd 'iyânî wajdânî dhawqî): triple théophanie des Opérations, des Attributs et de l'Essence (M.I., 268). Cette étape spirituelle mohammadienne est celle où l'être du mystique est modalisé par l'être au sens vrai (wojûd-e haqîqî), sans mélange de non-être: c'est connaissance sans ombre d'ignorance, puissance sans ombre d'impuissance, volonté sans ombre de contrainte. Cet état dont il est dit: «C'est par moi qu'il existe, par Moi qu'il voit, par Moi qu'il articule...», signifie l'unitude de l'intégration parfaite (ahadîyat al-jam'), la rejonction du terme final avec le terme initial.

Telle est, résumée à grands traits, la manière dont Lâhîjî interprète l'hexaéméron mystique. C'est en fait l'ésotérique de l'ésotérique (bâtin al-bâtin) de la cosmogenèse. En leur sens ésotérique simple (bâtin), les «six jours» de la Création signifient les six périodes de la prophétie; en leur bâtin al-bâtin, ils signifient les six «prophètes de ton être». Pour l'expérience spirituelle, le cycle de la prophétie se dénoue en eschatologie, comme retour au point initial de l'Unitude parfaite. D'où le distique G.R. 38 (p. 137 l. 8): «Lorsque le point final a rejoint le point initial, là ne peuvent être contenus avec lui ni Ange du plus haut rang ni prophète envoyé.» C'est l'extase unitive d'amour, annoncée dans les distiques choisis comme leitmotiv par nos Ta'wîlât au début du présent paragraphe.

Il faut s'attendre évidemment à des différences qui iront en s'accusant, selon que la prophétologie jalonne l'itinéraire mystique d'un soufi shî'ite duodécimain ou celui d'un soufi ismaélien de la tradition d'Alamût. A l'occasion des distiques qui vont suivre, Lâhîjî, en quelques pages très denses, expose le rapport entre la nobowwat et la walâyat, la prophétie et l'Initiation spirituelle, en termes

shî'ites duodécimains. L'importance en est décisive, puisque leur rapport modalise à son tour toute l'expérience mystique individuelle. Seulement, l'on peut pressentir que l'imâmologie d'Alamût, en donnant à l'Imâmat la préséance décisive sur la prophétie, la modalisera autrement qu'une imâmologie sauvegardant l'équilibre. Pour celle-ci, le prophète Mohammad en son essence cumule la walâyat et la nobowwat, par droit originel; la walâyat est en lui la source de la nobowwat; atteindre à la première, c'est atteindre à la source de la seconde. La rejonction du point final avec le point initial, c'est la rejonction de l'état manifesté et multiple avec l'Unitude essentielle primordiale.

Pour un Ismaélien il y a d'autres résonances. Récapituler en soi-même le cycle de la prophétie et les vertus des prophètes, c'est atteindre le point final, c'est-à-dire le point correspondant au «sceau de la prophétie», laquelle est désormais close. C'est pourquoi ce point final est le point initial du retour vers la haqîqat par le ta'wîl. C'est le moment décrit plus loin (§12) comme moment de l'apparition du Dâ'î. Comme le prophète qui est lui-même un Dâ'î, le Migrateur se met alors en route vers le Hojjat de l'Imâm. Là seulement seront atteints l'état du Parfait et celui du Gnostique. La sharî'at est moins un texte à maintenir pour le lire en transparence, qu'une écorce qu'il s'agit de briser. Lorsque l'amande est mûre et que l'on a fait éclater l'écorce, il n'y a pas lieu d'en rassembler les morceaux. Tel fut bien l'esprit de la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût. La sharî'at n'est révélée que pour être dépassée; elle descend pour que, à partir d'elle, l'on remonte à la haqîqat.

2. Soleil et Lune

8. «Le Prophète est l'homologue du Soleil, le walî est l'homologue de la Lune; ils se font face dans le lî ma'a'llâh» (G.R. 339, p. 138 l. 10). Le lî ma'a'llâh fait allusion à l'instant extatique décrit dans le hadîth déjà cité: «Je connais avec Dieu un instant où ne me contiendraient ni Ange du plus haut rang ni prophète envoyé.»

Ici, Lâhîjî commence un exposé très complet concernant la prophétologie (M.I., 274-277). La walâyat est éternelle et continue [103]; la prophétie est temporaire et elle est désormais close. Le prophète cumule en sa personne nobowwat et walâyat; la walâyat est en lui supérieure à la nobowwat, puisqu'elle en est la source, tandis que chez le non-nabî elle a sa source en la nobowwat du Nabî. La walâyat a trois formes de manifestation: dans le walî non-nabî (lequel possède la walâyat sans plus), dans le nabî non-rasûl (lequel possède la walâyat et la nobowwat), dans le Nabî-rasûl (lequel possède walâyat, nobowwat et risâlat). Lorsque l'on parle de la supériorité du Walî sur le Nabî, on veut dire que dans la personne du prophète sa walâyat est sa face vers Dieu, tandis que sa nobowwat est sa face vers les créatures; d'où le point d'origine et de retour de la nobowwat dans la personne du Nabî, c'est sa propre walâyat. En tant que la force de la nobowwat dépend de la force de la walâyat, c'est celle-ci qui est le soleil; en tant que le non-nabî suit l'appel du «si vous aimez Dieu» (ci-dessus § 7), c'est le Nabî qui est le soleil. Le Nabî reçoit la lumière du soleil de sa propre walâyat. Le walî non-nabî emprunte sa lumière à la nobowwat du prophète, comme la lune emprunte sa lumière au soleil.

La ligne de cette doctrine, telle qu'il nous faut la condenser ici à l'extrême, correspond à un shî'isme où l'ordre de préséance des trois lettres symboliques se présente comme mîm, 'ayn, sîn (le Prophète, l'Imâm, le Hojjat). C'est l'ordre qui correspond en gros à l'imâmologie duodécimaine, bien qu'elle mette à égalité les personnes du Prophète et de l'Imâm, mais parce que se trouvent dédoublées en leurs deux personnes la nobowwat et la walâyat, celle-ci demeurant cachée en la personne du Prophète. Cet ordre de préséance diffère de celui que reconnaît la tradition d'Alamût, dans lequel précédemment déjà nous avons identifié un ordre semblable à celui que décrit Jâbir ibn Hayyân, à savoir: 'ayn, sîn, mîm (l'Imâm, le Hojjat, le Prophète). Nos Ta'wîlât n'insistent pas trop sur le distique; ce qu'il leur suggère ne s'entend que si l'on se réfère à ce qu'il y aura occasion de préciser ci-dessous (§§

11-14), et à l'usage qu'il est fait des symboles de la Lune et du Soleil dans la tradition d'Alamût.

Dans les textes de cette tradition à laquelle appartiennent nos T a' w î l â t, le Soleil est le symbole de l'Imâm, la Lune est le symbole de son Hojjat [104]. Comme on l'a en effet indiqué ci-dessus (§7), la connaissance de l'Imâm en sa vraie essence ne sera manifestée qu' au s e p t i è m e j o u r, au lendemain de l'hexaéméron ésotérique. C'est le jour du «Sabbat de la religion en vérité.» Chaque j o u r de cette Religion (r û z - e D î n) est un millénaire; la semaine totale est faite de sept millénaires. Mais seul le septième jour a vraiment la nature du j o u r, parce qu'il est celui où est manifesté le Soleil. Les six j o u r s précédents sont en réalité la n u i t de la Religion divine (s h a b - e D î n), la nuit de l'Imâm, puisque pendant ces six jours la s h a r î' a t, la Loi littérale des prophètes, est un voile (h i j â b) cachant la réalité, le soleil de l'Imâm. Cependant, de même que le soleil physique est suppléé par la Lune pendant les ténèbres de la nuit, de même l'Imâm a pour suppléant son Hojjat, sa «preuve» et son garant,celui qui répond pour lui (cf. ci-dessus § 5). La gnose est en effet le but pour lequel ont été créés les êtres; les initiés doivent atteindre à la gnose; il est impossible qu'en attendant la manifestation plénière de son essence spirituelle (z o h û r - e ma' n a w î) au septième jour, l'Imâm abandonne les initiés de l'Ordre (k h a s s â n -e t a r a t-t o b). Il faut qu'il existe une personne qui, en étant unie à celle de l'Imâm et manifestée pour eux, les guide vers la réalité de l'Imâm éternel. Cette personne est le Hojjat [105].

Ici donc, conformément à l'idée profonde de l'imâmologie d'Alamût, le «soleil» ne peut s'entendre que de l'Imâm, parce qu'en sa réalité éternelle il est la h a q î q a t. Pendant la «nuit de la Religion», il ne peut jamais s'agir que de quelque chose comme d'un «soleil de minuit», Nuit lumineuse (s h a b - e r o s h a n), Midi obscur, dont parle Mahmûd Shabestarî dans un autre contexte (cf. le noir lumineux, a s w a d - e n û r â n î, chez Semnânî). L'«heure de midi» que représente le«sceau des prophètes» chez Lâhîjî, correspondra en fait (ci-dessous § 11), pour l'adepte ismaélien, à l'apparition du Dâ'î convoquant à l'Imâm. Certes, le Caractère

solaire de la walâyat n'est pas ignoré du shî'isme duodécimain. Lâhîjî désigne la walâyat du «Sceau des Awliyâ», lequel est l'Imâm attendu au Dernier Jour, comme walâyat solaire, tandis que celle de tous les initiés, qui sont les membres de cette walâyat, est une walâyat lunaire.

Ces indications sommaires nous permettent d'entrevoir quelque peu ici l'intention de nos Ta'wîlât: «C'est par le Soleil qu'il y a la forme visible de l'existence de la Lune. Le sens vrai qu'il faut comprendre dans les formes des sentences divines, est inscrit dans la Lune, parce que la Lune est un écrit chiffré, et que la totalité des sens cachés est à apprendre dans cet écrit chiffré. Comme l'Imâm l'a dit: Ce monde a été manifesté à l'aide de vingt-huit lettres, et il a été constitué comme un livre. A chaque page il y a vingt-huit lignes, de même que de la lettre alif à la lettre yâ se suivent vingt-huit lettres. C'est par cette forme (i.e. en se guidant sur ce type) que l'on atteint à la connaissance du Qorân. Pour deux lettres il y a composition: pour deux autres il y a état simple.»

Bien entendu, il ne s'agit pas de la masse astrale de la Lune, perçue par la vision optique au Ciel astronomique. Quant au thème du Qorân cosmique, il reparaîtra au cours du commentaire (§§ 36-39). Le thème des vingt-huit lettres est un locus classicus de cette théosophie. On a déjà rappelé précédemment, à l'occasion du Mîzân al-Horûf et de ses connexions avec la gnose[106], que l'Imâm Ja'far Sâdiq est regardé comme l'initiateur de la «science des lettres», et que pour le gnostique shî'ite Moghîra «les lettres sont les éléments dont est formé le corps même de Dieu». Selon le traité proto-ismaélien en persan, intitulé Omm al-Kitâb, «les figures et l'ordre des lettres sont un indice certain de la hiérarchie des êtres célestes et des Imâms de la famille de 'Alî[107].» De son côté, le pseudo-Majrîtî donne cette indication: «Si les lettres de l'alphabet sont au nombre de 28, la signification en est que ce nombre est un Individu parfait, composé d'un esprit et d'un corps. Il y a les 14 lettres qui se rencontrent au début des sourates: elles représentent l'esprit, et comme l'esprit est caché, le secret de ces lettres est également caché. C'est en même

temps le nombre des stations invisibles de la Lune. En revanche, les autres lettres qui ne figurent jamais au début des sourates, représentent le corps et correspondent aux 14 stations visibles de la Lune... et là est l'arcane du Qorân[108].» On se rappelle également que l'Adam primordial apparut à Ceylan, entouré de vingt-sept compagnons[108a].

Cette conception s'accorde avec celle des Ikhwân al-Safâ, et ainsi s'élabore la répartition des lettres de l'alphabet arabe en lettres lumineuses (celles qui figurent comme sigles au début des sourates du Qorân) et en lettres ténébreuses[109]. Bien d'autres indications seraient à rassembler pour l'étude de ce thème[110]. L'importance de cette science spirituelle des lettres est illustrée par son application aux trois lettres symboliques 'ayn, sîn, mîm, dont l'ordre de préséance (l'Imâm, le Hojjat, le Prophète) expliqué par Jâbir, se retrouve dans l'imâmologie d'Alamût.

3. «Sous mes tabernacles».

9. Les trois distiques G.R. 340-342 (p. 138 l. 1-3) incitent Lâhîjî (M.I., 278-283) à développer une anthropologie dont l'idée fondamentale a été exprimée ci-dessus (§ 8). Le prophète cumule en sa personne la walâyat et la nobowwat. Chez le prophète, la walâyat est la science de sa propre nobowwat. Chez les autres (le walî non-nabî), elle procède de la nobowwat du prophète. En revanche, il conviendrait de dire, en termes ismaéliens, que c'est la walâyat, comme degré et charisme de l'Imâm, qui est la Source et qui garde la préséance absolue. Le distique G.R. 340 énonce: «La prophétie, à son degré de perfection, est pure de tout mélange; la walâyat est manifestée en elle..» Il faut en effet, remarque Lâhîjî, que la walâyat arrive à son maximum de force, pour que la nobowwat soit manifestée, et c'est le sens qu'il donne à l'affirmation que le point final de la walâyat est le point initial de la nobowwat (interprétation symétrique de cette autre: avec la fin du cycle de la nobowwat commence le cycle de la walâyat, ci-dessous § 13). D'où G.R. 341-342: «Chez le Walî, la nobowwat est cachée; chez le Nabî, le Walî

est apparent. Comme suivant du prophète, le Walî en est devenu l'intime [111]. Il est dans la w a l â y a t compagnon d'initation du Nabî.»

Tout cela est évidemment en consonance avec l'imâmologie duodécimaine, mais ne l'est point pour autant avec l'imâmologie ismaélienne d'Alamût, où il apparaît que ce soit en parvenant à l'Imâm (auquel il doit convoquer les hommes) et à son Hojjat, que le prophète-dâ'i en reçoit la w a l â y a t (selon l'ordre de préséance 'a y n , s î n , m î m). Aussi bien est-il significatif que Lâhîjî et notre commentateur ismaélien soient conduits, tous deux, à faire intervenir ici le même h a d î t h q o d s î . Cependant Lâhîjî y entend la prescription imposant au spirituel de garder secrets les charismes (k a r â m â t) dont il peut être favorisé, tandis que le commentateur ismaélien y perçoit le secret du compagnonnage mystique, lequel implique le caractère ésotérique de la d a ' w a t , de la «Convocation ismaélienne». Il déclare en effet: «Ainsi connaît et voit la Vraie Réalité (h a q î q a t), celui qui partage le secret [112]. Mais c'est quelque chose qui reste très loin de la connaissance et de la vision extérieures, et dont on n'approche que par la vision intérieure. Ainsi qu'il est dit dans ce hadîth [113]: Mes Amis (A w l i - y â ' î) sont sous mes tabernacles (q i b â b î), personne ne les connaît hormis Moi-même,—ce qui veut dire qu'en dehors de l'Etre divin personne ne connaît (nommément) leur existence; ils sont soustraits à la vue de tous.»

Sans doute y a-t-il à percevoir en outre une allusion à la coupole (q o b b a) que forme la hiérarchie ésotérique des Spirituels (comparer le Temple de Lumière de l'Imâmat, dans notre second Traité, chap. III), et Lâhîjî (M.I., 282) s'en avise. On a déjà évoqué ci-dessus (§4, pp. 45ss.) le thème de ces hiérarchies mystiques, sans lesquelles notre monde ne pourrait persévérer dans l'être, car elles en sont l'axe invisible dont le sommet est le p ô l e céleste, le pôle des pôles, l'Imâm. Dans la mesure où l'idée en remonte à un entretien du I[er] Imâm avec son disciple Komayl ibn Ziyâd, il semble difficile de ne pas la rattacher directement à l'idée shî'ite.

Son schéma offre des variantes. Ci-dessus (§ 4, p. 46) nous avons relevé, d'après un traité de Nasîr Tûsî, une hiérarchie «chif-

frée» selon les aspects de la tétrade, en remontant des milliers aux centaines, aux dizaines, aux unités (les 4000, les 400, les 40, les 4), la clef de voûte de la «coupcle» étant l'unité du pôle ou de l'Imâm. Lâhîjî réfère à un schéma beaucoup plus fréquemment cité, celui-là qui se rencontre, par exemple, chez Rûzbehân de Shîrâz[114], pour qui les Awliyâ sont les «yeux» par lesquels Dieu regarde le monde. Le type spirituel selon lequel s'ordonne chaque rang de leur hiérarchie, est défini par référence soit à un prophète, soit à un archange. Il y a 300 Noqabâ (guides, chefs spirituels) dont le cœur est selon le cœur d'Adam. Il y a quarante Nojabâ (Nobles) dont le cœur est selon le cœur de Moïse. Sept Abdâl dont le cœur est selon le cœur d'Abraham. Quatre Awtâd dont le cœur est conforme au cœur de Gabriel. Trois Afrâd dont le cœur est conforme au cœur de Michaël. Il y a enfin le Qotb al-aqtâb, le pôle des pôles, dont le cœur est conforme au cœur de Séraphiel (M.I., 282).

Bien que cela dût être prématuré dans l'état actuel des recherches, l'on pourrait tenter d'établir une concordance entre les différents aspects, les constantes de structure, que présentent ces hiérarchies mystiques, ou bien encore de dégager ce qu'elles ont de commun avec l'idée qui détermine la hiérarchie ismaélienne. Il importe, en tout cas, d'en relever le caractère essentiellement spirituel; elles ne ressortissent pas au phénomène Eglise, mais à l'idée d'une pure Ecclesia spiritualis. Ni statistique ni enquête sociologique ne peuvent les saisir. Leurs membres sont connus de Dieu seul («sous mes tabernacles»). Ils ne peuvent être identifiés nommément par la perception commune des hommes; leur qualification n'est pas de celles qui ont une signification mondaine. Il est remarquable que de nos jours encore l'école shaykhie ait insisté sur le caractère radicalement ésotérique de la structure et de la hiérarchie de la communauté shî'ite (les Noqabâ, les Nojabâ etc ..), en soulignant que cette hiérarchie relève de qualifications suprasensibles, et que ses membres ne sont connus que de l'Imâm. Ce faisant, le shaykhisme entend tirer toutes les conséquences de la grande occultation (ghaybat kobrâ) du XIIe Imâm, commencée le jour où son dernier nâ'ib reçut l'ordre de ne point nommer de successeur[115]. Mais les études d'imâmologie

comparée ne sont même pas encore commencées.

Ni chez Lâhîjî ni chez notre commentateur ismaélien, la hiérarchie des Awliyâ n'exprime une schématisation abstraite; elle marque les étapes ascendantes, depuis l'état de mohibbîya jusqu'à l'état de mahbûbîya (cf. ci-dessus § 7, et ci-dessous §§ 26-27, le symbole de l'olivier au sommet du Sinaî). Le présent paragraphe s'achève par la citation de G.R. 351 «Tous sont avec lui (le mystique), mais il est, lui, soustrait à la vue de tous, caché sous les tabernacles du Voile.» Deux exégèses soufies se font écho ici. Il y a celle de Rûzbehân de Shîrâz, pour qui ce tabernacle (cette coupole), c'est la forme humaine (laquelle cache l'entité spirituelle) [116]. Et il y a celle de Lâhîjî (M.I., 295) qui, par le détour du verset qorânique: «Lorsque son seigneur se manifesta à la montagne (c'est-à-dire à la montagne de son corps, à la personne de Moîse), il la pulvérisa et Moîse tomba évanoui» (7:139), —comprend: le mystique étant occulté et annihilé à soi-même, a par là même accompli le Retour.

4. Le point final est le point initial.

10. C'est le thème que développe la longue citation des distiques G.R. 352 ss., progressant à partir de l'assimilation de la sharî'at avec l'écorce d'une amande. Le thème est illustré par l'injonction de ne pas s'arrêter en route, de ne pas se contenter de la sharî'at, mais de la briser pour recouvrer la haqîqat. Au plan de l'histoire spirituelle générale, c'est une manière de typifier le passage du cycle de la nobowwat au cycle de la walâyat. Notre commentateur ismaélien, suivant son plan personnel, commence, au début du paragraphe, par se ménager une transition avec les distiques G.R. 348-349 (p. 138 l. 9-10). De son côté, Lâhîjî (M.I., 288-289) enchaîne son propos au cas de Moîse qui vient d'être évoqué: l'évanouissement de Moîse, c'est l'annihilation de l'ego limité et la surexistence par Dieu (fanâ-ye khwôdobaqâ bi'llâh); l'homme parfait est devenu le miroir (mazhar) de toutes les épiphanies (zohûrât); il a franchi les limites du sensible et de l'intelligible propres à la condition créaturelle,et il a atteint aux théophanies des Noms divins. Il est alors khwâje-ye jahân, seigneur du monde et khalife de

Dieu. Mais l'homme parfait, c'est aussi celui qui descend du plan absolu de cette ivresse unitive au plan des déterminations concrètes et de la lucidité, afin de guider ceux qui cherchent.

Les distiques G.R. 348-349 énoncent: «Aussi, lorsqu'il a franchi la distance, Dieu pose sur son front le diadème du Khalifat (dans l'entretien signalé ci-dessus, § 4, l'Imâm, parlant des sages et spirituels de la hiérarchie mystique, déclare à Komayl: ceux-là sont les khalifes de Dieu sur la Terre). Il retrouve perennité (surexistence, baqâ') après s'être anéanti. Au terme final, il reprend par le commencement.» Nos Ta'wîlât commentent: «C'est pourquoi il importe que le chercheur (l'aspirant, tâlib) ne relâche pas son effort, jusqu'à ce qu'il se soit promu au terme de ses aspirations, et c'est pourquoi il s'attaque à l'écorce [117].»

C'est cet effort que décrivent ensuite les distiques G.R. 352-365 (les distiques 353, 355, 357, sont omis). Malheureusement notre commentateur ismaélien, sinon vraisemblablement le scripteur qui se chargea de «prendre les notes», se contente de citer tout au long les distiques de Mahmûd Shabestarî. Mais les intentions de celui-ci seraient difficiles à saisir, si l'on ne recourait au commentaire de Lâhîjî (M.I., 296-311). Que la fin soit le commencement, cela doit tout d'abord se comprendre de l'événement qui s'accomplit dans chaque Spirituel, comme étant au plan du microcosme le passage du cycle de la nobowwat au cycle de la walâyat. C'est pourquoi Lâhîjî commence par considérer les cycles que la haqîqat accomplit en se réalisant dans chaque Parfait, puis en se transmettant à un nouveau murîd qui à son tour devient parfait. L'image offerte, dans chaque cycle individuel, de la coïncidence du point final avec le point initial, permettra d'embrasser l'ensemble du cycle de la nobowwat et du cycle de la walâyat.

«La sharî'at est l'écorce, la haqîqat en est l'amande; entre les deux il y a la tarîqat» (G.R. 353). Il serait vain de prétendre arracher l'amande à l'écorce avant le temps de la maturité. Mais en fin de compte, le soufi shî'ite duodécimain maintient la coexistence de la sharî'at et de la haqîqat. Mieux que la comparaison avec l'écorce qu'il faut briser, conviendrait la comparaison avec le miroir qu'il importe de ne pas briser, puisque

l'on ne peut contempler sans lui les images. La sharî'at reste le support nécessaire de la haqîqat. En revanche, un soufi ismaélien d'Alamût, après avoir brisé l'écorce, ne se soucie pas d'en rassembler les morceaux.

«Lorsque le Migrateur a atteint la certitude personnelle, l'amande est mûre et l'écorce éclate» (G.R. 354). Cette certitude vécue est produite par l'expérience mystique qui révèle la Vraie Réalité suprasensible (kashf-e haqîqî) ; en la personne du Parfait qui atteint sa maturité, la haqîqat accomplit son cycle. A son tour, le Parfait devient perfecteur; le soleil de sa direction spirituelle brille sur l'écorce de la sharî'at, sur cette Terre que représente l'aptitude d'un nouveau murîd. Dans celui-ci à son tour, la haqîqat accomplit alors un nouveau cycle. De nouveau, le point final qui correspond à l'existence humaine initialement intentionnée, revient au point initial qui est l'unitotalité essentielle (wahdat-e haqîqî). Le cycle de l'être (dâ'ire-ye wojûdî) se répète et s'achève, chaque fois de nouveau, par la connaissance d'un nouveau murîd. Ainsi de suite (M.I., 305 ss.). «La haqîqat devient un arbre nourri de la Terre et de l'Eau, dont les branches dépassent le septième Ciel» (p. 133 l. 3). La métaphore est cohérente: la haqîqat représente la graine, la terre représente l'aptitude du murîd, l'Eau représente la direction spirituelle que le murîd reçoit du Parfait. Peut-être le septième Ciel désigne-t-il alors le suprême Attribut divin, la Connaissance qui est Vie, l'Imâm des sept Imâms des Noms divins. Bref l'épiphanie des attributs de perfection se répète et se multiplie de miroir en miroir, de mazhar en mazhar, comme en autant de cycles, autant qu'il y a de particularités des personnes individuelles qui en sont les mazâhir (M.I., 306-307).

Maintenant, Lâhîjî propose une autre comparaison. Que l'on se représente la haqîqat comme un point; la ligne qu'elle engendre en descendant du bâtin au zâhir, puis en régressant de celui-ci à celui-là, dessine un cercle parfait. Le point final et le point initial coïncident en un même point (cf. p. 139 l. 6). Cela veut dire que par l'observance de la sharî'at, la rupture avec tout ce qui est autre que l'Etre divin, le Migrateur conclut

le cycle de l'être, fait se rejoindre les deux arcs de cercle, celui de la descente et celui de la remontée; par le ma'âd, il est revenu au mabda' (M.I., 308-309). A son tour, ce point final devient un nouveau point initial: de la wahdat absolue (où il est impossible de s'établir à demeure pendant cette vie) le Migrateur redescend au plan de l'individuation et du multiple. De nouveau, à partir du mabda', il opère un mouvement qui finalement le ramènera à ce même mabda'. Une récurrence cyclique s'accomplit d'adepte en adepte, dans la personne de chaque adepte; le compas de la haqîqat ne cesse de dessiner le cercle parfait de l'être; il y a homologie parfaite. Dès que le Migrateur a refermé le cercle, l'Etre divin pose sur son front le diadème du khalifat (p. 139 l. 8); désormais la multiplicité des existences ne lui voile plus l'unité de l'acte d'être, et cette unité ne lui voile pas davantage la différenciation du multiple (M.I., 310).

Il y a encore un piège à éviter, tendu non pas, certes, par les récurrences du cycle de la haqîqat dans la personne d'un même Parfait, mais par ses récurrences d'adepte en adepte. Comment se les représenter? Ici l'auteur du G.R. a voulu mettre en garde: que l'on ne se représente pas cette récurrence comme un tanâsokh. On ne peut parler ni de transmigration (tanâsokh, métempsychose, ou plutôt métensomatose), ni d'un transvasement de lumière d'un réceptacle à un autre; il faut plutôt parler de «métamorphoses théophaniques». Est en œuvre ici un schéma fondamental de pensée, auquel se conforme toute représentation du rapport entre la réalité spirituelle transcendante et son phainomenon (son mazhar). Il n'y a ni holûl (incarnation) ni mahall (substrat d'une union hypostatique), mais un mazhar, un lieu d'apparition, dont le rôle est celui du miroir par rapport à l'image qui y est en suspens. Aussi bien cette idée domine-t-elle, d'autre part, toute l'anthropologie des Ishrâqîyûn; elle permet à Mollâ Sadrâ Shîrâzî de réformer intégralement l'idée de tanâsokh, et de lui substituer celle de métamorphoses post mortem dans l'intermonde [118]. Le même concept de mazharîya réfère au type de christologie que reproduit en général l'imâmologie (comparer ici dans le IIe Traité,

chap. III, le **l â h û t** et le **n â s û t** de l'Imâm).

Le **t a n â s o k h** implique l'idée d'une entité spirituelle, subsistante et impérissable, passant d'un corps à l'autre après la ruine de chacun, parce qu'elle ne peut subsister sans un corps physique matériel. Or, en décrivant comment la **h a q î q a t** se manifeste (**z o h û r**) dans un Parfait qui, ayant clos le cycle, rejoint son **m a b d a'**; comment ensuite elle se manifeste successivement dans les autres **m a z â h i r** que sont respectivement les Parfaits, Lâhîjî montre (M.I., 311) que cette Manifestation ne consiste pas en un **t a n â s o k h**, mais en éclatements théophaniques déchirant les voiles des ténèbres, du commencement à la fin, de la fin au commencement. Ce sont des événements spirituels s'accomplissant à un plan supra-sensible, des métamorphoses ou «actes d'apparition (**z o h û r â t**) s'accomplissant dans la théophanie elle-même» (p. 139 l. 9). Aussi bien, pour qu'une nouvelle manifestation se produise, il n'est pas nécessaire que le **m a z h a r** antérieur soit détruit, et il n'y a jamais répétition (**t a k r â r**) d'une même forme théophanique; il y a autant de métamorphoses que de manifestations.

C'est conformément à l'idée de ce cycle où la fin rejoint le commencement, que Lâhîjî esquisse maintenant le schéma de la prophétologie dans son rapport avec la **w a l â y at**, c'est-à-dire le rapport entre le «temps du prophète» et le «temps de l'Imâm»; il s'en dégagera une homologie entre le cycle de la prophétie et le cycle de la **h a q î q a t**, où les Parfaits se succèdent les uns aux autres. Précédemment déjà (§ 7), l'on a vu que l'hexaéméron de la Genèse, par une première intériorisation, symbolisait avec le cycle de la prophétie, puis, par une nouvelle intériorisation (**b â t i n a l - b â t i n**), symbolisait avec «les prophètes de ton être». Une même intériorisation forme en quelque sorte la base expérimentale sur laquelle Lâhîjî vérifie et amplifie, en marge du texte de G.R., le thème du cycle de l'Initiation spirituelle (**d â' i r a t a l - w a l â - y a t**) succédant au cycle de la prophétie (**d â' i r a t a l - n o - b o w w a t**).

11. Ici le commentateur ismaélien reprend brièvement la parole: «La question a été posée. L'on a demandé: qu'est-ce que le terme final (**n i h â y a t**)? A quoi il est répondu: c'est le retour

au terme initial (bidâyat)». Le commentateur ne fait en somme que répéter en prose le distique G.R. 366 (p. 139 l. 11). Dans ce distique, Lâhîjî trouve récapitulé tout son enseignement: le commencement est typifié par l'arc de la descente, la fin est typifiée par l'arc de la remontée, comme remontée de la multiplicité à l'unité, de la dispersion à l'intégration, marche vers l'Etre divin et en lui. A son tour, le point final devient le point initial d'un nouveau cycle (M.I., 312).

Nos Ta'wîlât répliquent au distique en quelques lignes (p. 139 l. 12-14): «La fin, c'est le retour. Le commencement, c'est le point de départ, à partir de l'Etre divin, comme le dit ce verset: Dieu produit la Création, puis il la fait revenir (29: 18). Aussi est-il lui-même le terme final: Nous sommes à Dieu et nous retournons à lui (2: 151).» Simultanément, le même distique marque la transition vers le thème de la prophétologie: «La manifestation de la prophétie commença avec Adam. Elle fut parachevée dans l'existence du Sceau des prophètes» (G.R. 367, p. 139 l. 16). De même que le terme final dans chaque cycle de la haqîqat, en chacun des Parfaits et d'un Parfait à l'autre, le terme final du cycle de la prophétie est le terme initial d'un nouveau cycle: celui de la walâyat. La fin du cycle de la prophétie fait éclore celui de l'Initiation spirituelle; le temps du prophète vire au temps de l'Imâm (cf. M.I., 313)[119].

Deux schématisations imaginatives sont alors possibles. On peut se représenter le cycle de la walâyat comme un nouveau cercle se superposant au premier, celui de la prophétie. Ou bien, l'on peut se représenter deux arcs de cercle partageant en deux hémicycles un cercle unique. Dans ce dernier cas, l'arc de la montée typifie l'ascension de la prophétie jusqu'à son zénith (cette heure de midi à laquelle se montrera précisément l'originalité de la position ismaélienne); l'arc de la descente typifie le temps post-prophétique, l'approche du soir, l'entrée dans la nuit de l'ésotérisme. C'est le premier type de schématisation que commente tout d'abord Lâhîjî (M.I., 313), et là même notre texte comporte une variante qui ne semble pas être un hasard de lecture; en serait-elle un, que la portée en subsiste.

A grands traits, le premier type de schématisation se pré-

sente ainsi chez Lâhîjî. Le cycle de la prophétie a son point initial en Adam; il a son terme final en la personne de Mohammad, le Sceau des prophètes. Mais (et c'est là l'idée shî'ite fondamentale) ce point final est simultanément le point initial d'un nouveau cycle, le cycle de la walâyat ou de l'Imâmat. De même que le cycle de la prophétie eut son sceau en la personne de Mohammad, Khâtim al-Anbiyâ', de même le cycle de l'Initiation aura son sceau en la personne du Khâtim al-Awliyâ', Mohammad Mahdî, le dernier Imâm, descendant de 'Alî et Fâtima. Le rapport de chacun des Nabis envers le Sceau des prophètes, est analogue au rapport de chacun des Awliyâ avec le Sceau des Awliyâ. Chacun des prophètes est un membre de la nobowwat, et chacun des Awliyâ est un membre de la walâyat. De même que le Sceau des prophètes est appelé «Soleil de la prophétie», de même le Sceau des Awliyâ, comme assumant la walâyat absolue, assume la walâyat solaire; celle de tous les autres Awliyâ est une walâyat lunaire. Si l'on superpose les deux cercles, on rend alors apparente la position homologue des prophètes et des Awliyâ en chacun des cycles (elle apparaît aussi bien dans le schéma des deux hémicycles, comme opposition des Orients et des Occidents, ci-dessous § 16). Toute l'imagerie est d'une parfaite cohérence. Elle est récapitulée dans le distique G.R. 375 (p. 140 l. 3): «La lumière du Nabi est le Soleil suprême (Khôrshîd-e a'zam), qui se manifeste tantôt par Moïse, tantôt par Adam».

Seulement, il semble qu'il faille tenir compte des variantes et des choix du texte que suivent nos Ta'wîlât, lesquelles omettent ici le distique G.R. 368; or celui-ci introduit le thème du cycle de la walâyat. En conséquence, pour le distique G.R. 375 (p. 140 l. 2), au lieu de lire avec Lâhîjî (M.I., 315) wojûd-e awliyâ, notre commentateur ismaélien lit wojûd-e anbiyâ. Il n'envisage donc encore que le cycle de la nobowwat. C'est pourquoi lorsque, à la suite, le distique G.R. 375 proclame la lumière du Nabî comme «Soleil suprême», l'image ne se rapporte qu'au fait de la prophétie sans plus. Le distique prend alors un autre son; sa fonction harmonique change, dirait-on en termes d'analyse musicale. Ce changement va s'accuser au cours des

paragraphes suivants. Quand Lâhîjî met en œuvre le second type de schématisation, celui du cercle unique partagé en deux hémicycles, le point final de la prophétie lui apparaît au méridien, comme l'heure du plein midi, parfait équilibre entre le zâhir et le bâtin. En revanche, pour le Spirituel ismaélien, on ne doit pas oublier que les jours de la prophétie, de l'hexaéméron, se passent tous dans la nuit de la Religion spirituelle, la nuit de l'Imâmat (shâb-e Dîn), jusqu'au «septième jour». C'est pourquoi cette «heure de midi» correspondrait plutôt ici à un «soleil de minuit».

5. L'heure de midi.

12. Nos Ta'wîlât reprennent le thème du distique G.R. 366, en demandant: «La manifestation de la prophétie commença, dit-on, avec Adam. Mais la manifestation de la walâyat, avec qui commença-t-elle? Réponse: la prophétie est temporaire, la walâyat est éternelle» (p. 140 l. 4-5). C'est là un principe fondamental sur lequel s'accordent tous les shî'ites, ismaéliens et duodécimains. Néanmoins les uns et les autres en tirent des conséquences assez différentes, on l'a rappelé déjà, quant à l'ordre de préséance qui en découle entre les personnes.

«La walâyat continuait en permanence, en attendant d'engendrer, à la façon d'un point, un nouveau cycle dans le monde.» Lâhîjî commente ainsi (M.L, 314-315): la walâyat est une réalité spirituelle (haqîqat) totale qui englobe à la fois le Walî et le Nabî (il a déjà été précisé que le prophète cumule en sa personne la walâyat et la nobowwat, laquelle se surajoute à la walâyat qui en est la source et a précellence sur elle). Pendant tout le cycle de la prophétie législatrice (nobowwat-e tashrî'î), c'est-à-dire pendant le cycle des prophètes-envoyés qui ont apporté une sharî'at (les «six jours» de la prophétie), la walâyat permane simultanément. Lorsque le cycle de la prophétie est clos, la walâyat revient à l'état pur: elle ne se manifeste plus dans les formes des prophètes, sous le revêtement de la nobow-

wat ; elle se manifeste exclusivement dans les mazâhir qui sont les Awliyâ afin de faire connaître par eux les secrets et vérités ésotériques (asrâr et haqâ'iq) des Révélations, tandis que les prophètes ne sont missionnés exclusivement que pour énoncer la sharî'ât. Ainsi donc, après le dernier prophète, commença un nouveau cycle: le cycle de l'Initiation spirituelle, le cycle de la walâyat désormais à l'état pur. (Dans l'enseignement de Sa'doddîn Hamûyî, ob. 650/1252, tel que le rapporte son disciple 'Azîzoddîn Nasafî, pendant les périodes de la prophétie antérieures à celle de Mohammad, ceux qui successivement appelèrent (da'wat) à la religion de chaque prophète législateur, étaient désignés, eux aussi, comme des Nabis. Le nom de Walî n'apparut que dans la religion de Mohammad, parce que la prophétie, la nobowwat, était désormais close. Dieu choisit douze Awliyâ de la communauté de Mohammad, auxquels ce nom est réservé en propre; le douzième est l'Imâm à venir, l'Imâm actuellement caché, à l'égard duquel Sa'doddîn professait une dévotion particulière qui rejaillissait sur tout son enseignement. On notera que, dès avant la chute d'Alamût, l'imâmologie du shî'isme duodécimain se trouve ainsi, de son côté, intégrée au soufisme [119n]).

Du point de vue ismaélien les choses apparaissent quelque peu différemment. Lorsque l'Ismaélisme relève le contraste entre la walâyat qui est éternelle et la prophétie qui est temporaire et désormais close, il y a sous-entendu que, si l'Adam de notre cycle a bien été le premier mazhar de la prophétie, il n'est pas pour autant l'Adam primordial. On a déjà souligné que le second traité de la présente Trilogie, (cf. ci-dessus Préliminaires, p. 7) nous enseigne que l'Adam primordial intégral (Adam al-awwal al-kollî) était apparu, en l'île de Ceylan, avec vingt-sept des siens, à l'aube de la race humaine terrestre. Et cet Adam initial fut le fondateur et l'initiateur de l'Imâmat permanent sur Terre, non pas de la prophétie temporaire. L'essence et la préséance de l'Imâmat s'enracinent dans l'arché-histoire de l'humanité, laquelle commença par un cycle d'épiphanie (dawr al-kashf). Si la prophétie est temporaire, c'est essentiellement parce qu'elle est particulière à un cycle d'occultation (dawr al-satr) tel que

le nôtre, lequel commença lorsque **notre** Adam (celui des récits bibliques et qorâniques) dut sortir du Paradis (c'est-à-dire de la condition humaine prévalant dans le cycle d'épiphanie précédent). C'est notre Adam partiel qui, en inaugurant notre présent cycle d'occultation, en fut aussi le premier prophète [120]. Mais cette investiture ne lui confère pas de préséance sur l'Adam primordial, fondateur de l'Imâmat comme religion permanente, guidant l'humanité sur la voie de son Retour.

Du même coup, l'on est à même de comprendre les différenciations de la prophétologie shî'ite. Pour la théosophie shî'ite duodécimaine, l'heure du «Sceau des prophètes» marque l'heure du plein midi de la prophétie. Aussitôt après, commence le déclin vers le soir, la rentrée dans la nuit de l'ésotérisme, le cycle de la **walâyat**. Pour la théosophie ismaélienne, la **nuit** de la **haqîqat**, de la pure religion spirituelle, a commencé non pas avec le Sceau des prophètes, mais dès le premier prophète, avec Adam, inaugurateur de notre cycle d'occultation, c'est-à-dire dès les débuts de l'humanité actuelle. C'est à cette catastrophe radicale que le pessimisme ismaélien fait face avec confiance par toute sa philosophie de la Résurrection (**Qiyâmat**), voire au prix d'une insurrection contre la **sharî'at**.

Tout ce contexte fait également comprendre que l'addition de la **nobowwat** à la **walâyat** n'annonce plus du tout **eo ipso** la prééminence du **Nabî morsal**, telle que les raisons en ont été analysées ci-dessus (§ 8, p. 68). En fait, la fonction du prophète est par excellence celle du **dâ'î**, du prédicateur (cf. ci-dessus p.31, notes 12 ss., 17 et 19; § 5, note 91; § 6, note 95); il est suscité à sa mission prophétique par le dernier Imâm (ou son Hojjat) de la période précédente, et en assumant, comme **Nâtiq**, la vocation d'énoncer la **sharî'at**, c'est à l'Imâm qu'il appelle les hommes. Investi par l'Imâm éternel, c'est à l'Imâm qu'il retourne, puisqu'aussi bien tel est le sens de sa **da'wat**, de sa «Convocation». Tout cela, nous l'avons vu s'exprimer dans l'ordre de préséance (Imâm, Hojjat, prophète ou Dâ'î) admis dans les textes d'Alamût, et qui reproduit un ordre connu dans la gnose shî'ite primitive (**'ayn, sîn, mîm**: 'Alî, Salmân, Mohammad), en bouleversant les homo-

logations admises, à l'époque fâtimide, entre hodûd célestes et hodûd terrestres (cf. ci-dessus § 6, tableau comparatif). Ces homologations, nos traités d'Alamût les connaissent encore, certes, mais comme réminiscences d'un ancien système si bien tombé en désuétude que l'évocation en reste quelque peu flottante [121]

Le distique G.R. 368 apparaît alors, par nos Ta'wîlât, chargé d' allusions nouvelles, qu'amorçait déjà une variante de lecture. Comment parler de l'heure de midi, avant que soit levé le matin de la Résurrection? Notre commentateur ismaélien envisage le cycle de la walâyat au moment où le texte parle de la walâyat éternelle. Le point migrateur dont la marche en dessine le nouveau cycle, «c'est le Nûn, lequel est la source de la lumière» (p. 140 l. 7-8). Or le Nûn est un des symboles de l'Imâm [122]. Au cours des six jours du cycle de la prophétie, lequel est en fait la nuit de la haqîqat, la gnose restant cachée, c'est toujours l'Imâm qui appelle à lui les gnostiques, en investissant prophète et dâ'î de la mission de faire entendre aux hommes la «Convocation». Aucun Nâtiq (prophète) n'est préservé d'une erreur humaine (ma'sûm az zillatî); il lui faut l'assistance de Nafs-e kollî, tandis que le Hojjat est nécessairement immunisé (ma'sûm as khatâ) [123]. L'office du Hojjat est le ta'wîl; il ramène, reconduit à la haqîqat, à la vérité gnostique, ce qui en un cycle de satr descend par le Nâtiq-Dâ'î (tanzîl) sous forme de sharî'at. Alors la question du commencement et de la fin reçoit sa réponse: «Le terme initial (celui d'où le Migrateur spirituel prend son départ), c'est l'exotérique; le terme final, c'est l'ésotérique. Ou bien encore, l'on dira que ces deux termes sont respectivement le corps et l'âme; on désigne alors comme âme le terme final, comme corps le terme initial» (p. 140 l. 8-9). Il est constant, dans le lexique ismaélien, de signifier le zâhir par le corps (l'écorce, la sharî'at), et le bâtin par l'âme. Et comme l'Ame de l'âme c'est l'Imâm (ci-dessous §§ 26-27), l'imâmologie ismaélienne achemine à l'expérience mystique que vont décrire nos Ta'wîlât.

C'est ce que vont préciser encore les lignes suivantes, avec l'entrée en scène du Dâ'î sur la voie de cette expérience mystique, dont le sens ne se comprend que par tout le contexte sur lequel nous

avons été amené à insister jusqu'ici. Notre texte présente de nouveau une importante variante. Dans le texte que suit Lâhîjî, G.R. 371 énonce: «Comme il (le Sceau des Awliyâ) tient son ascendance et son nom du Khwâjeh (le seigneur, le prophète Mohammad dont il porte le nom), Par lui se manifeste à découvert la Miséricorde universelle.» Lâhîjî (M.I., 317) commente en dégageant l'homologie du cycle de la nobowwat et du cycle de la walâyat; il montre la symétrie, déjà signalée ci-dessus, entre le Sceau des prophètes et le Sceau des Awliyâ. Exactement comme le font nos auteurs ismaéliens à l'égard de l'Imâm (ci-dessus § 5, p. 55, note 89), il distingue plusieurs rapports de filiation possible à l'égard du Prophète: filiation charnelle, filiation spirituelle, filiation éternelle selon la haqîqat. Pour un shî'ite duodécimain, cette triple filiation par rapport au Prophète est parfaitement et éminemment réalisée en la personne de Mohammad Mahdî, fils du XI° Imâm, Hasan 'Askarî, et de la princesse Narkès (Narcisse), celui qui est l'Imâm de ce temps, l' «Imâm caché». Certes, pour un auteur ismaélien la personne visée ne saurait être le XII° Imâm des Shî'ites duodécimains. Mais notre variante porte sur un autre point.

Là où le texte suivi par Lâhîjî porte az Khwâjeh, notre texte porte bâ Khwâjeh, et la phrase s'entend dès lors du Migrateur, de l' adepte: «Puisque en compagnie du Khwâjeh il trouve son ascendance et son nom etc.» — ce que nos Ta'wîlât expliquent ainsi: «Puisque le dâ'î tient son ascendance et son nom du Hojjat, et que du dâ'î parvient au mostajîb la Miséricorde universelle» (p. 140 l. 11-12). Ici donc la personne du dâ'î se substitue spontanément à celle du Nabî chez Lâhîjî. L'interprétation est parfaitement conforme à l'homologation du rang du Nabî à celui du Dâ'î, et à la généalogie spirituelle reconnue par l'imâmologie d'Alamût. En effet, selon l'ordre de préséance qu'elle admet (correspondant à l'ordre symbolisé chez Jâbir par l'ordre des lettres 'ayn, sîn, mîm), le Nabî-Dâ'î tient son nom, son origine et sa mission, de l'Imâm et du Hojjat. C'était cela même le secret de Salmân, le secret de la primordialité de l'Imâm, qu'ignorait Abû Dharr [124]. Cela veut donc dire que le mostajîb se met en marche avec le Dâ'î, et, compagnon du Dâ'î, s'oriente vers l'Imâm. On a vu précédemment

qu'à l'ordre ascendant des états spirituels du sâlik, du kâmil et du 'ârif, correspondent hiérarchiquement les degrés du Dâ'î, du Hojjat et de l'Imâm (cf. ci-dessus §§ 5 et 6). La «balance» du ta'wîl donne ceci: au plan du hiérocosmos il y a la rencontre du Dâ'î; au plan du microcosme, le Migrateur parvient au «Dâ'î de son être», le Dâ'î fait irruption dans son être.

13. L'heure de cette irruption spirituelle du Dâ'î, de l'accès au «Dâ'î de ton être», correspond (mais avec le contraste qui sera marqué ci-dessous) à ce qui, chez Lâhîjî commentant G.R. 373-374 et 377, s'annonce comme le midi triomphal du Sceau des prophètes. Nous avons ici le second type de schématisation prévue ci-dessus (§ 11). A l'image des deux cycles de la nobowwat et de la walâyat superposables l'un à l'autre, se substitue l'image d'un cercle unique partagé en deux hémicycles: oriental et occidental. Ce symbolisme (tamthîl) est proposé par l'auteur même de G. R. Mais il faut prendre garde à la différence qui intervient. Précédemment, dans chaque cercle symbolisant le circuit de l'origine et du retour à l'origine, l'arc-de-cercle de la descente symbolisait l'éloignement du point originel, tandis que l'arc-de-cercle de la montée symbolisait le retour au point initial devenant ainsi point final. Dans le cas présent il faut inverser le symbolisme. Le mabda' est censé être au point le plus inférieur du cercle; on s'en éloigne donc en émergeant de la nuit, pour monter avec le soleil jusqu'au zénith. L'arc de la montée devient celui de l'origine (l'Orient); l'arc de la descente, celui du retour (l'Occident). Le symbolisme est frappant: une fois passée l'heure de midi, sommet de la prophétie, le «jour» décline vers la «nuit»; l'arc-de-cercle de la walâyat marque la rentrée dans la nuit de l'ésotérisme, une nuit, nous le savons, que doit suivre non plus le matin d'une nouvelle sharî'at, mais l'aube de la Résurrection; en termes shî'ites duodécimains: la parousie de l'«Imâm caché» [125]. Certes, mais nous savons d'autre part que pour la théosophie ismaélienne, l'entrée dans la Nuit de l'ésotérisme n'a pas commencé seulement depuis la clôture de la prophétie par le Sceau des prophètes; elle a commencé avec la prophétie elle-même, avec la Loi, c'est-à- dire avec notre Adam, dès le début de notre cycle d'occultation (dawr al-satr).

Commençons par suivre la vision de Lâhîjî: «Lorsque la lumière du soleil émergea de la nuit, il y eut pour toi l'aurore, le matin et l'heure de midi» (G. R. 373). Lâhîjî explique (M. I., 320-324): il s'agit pour l'auteur du G.R. de symboliser par une image les rangs respectifs des Nabis et des Awliyâ, c'est-à-dire de montrer comment ils se correspondent, se font face, sur les deux arcs-de-cercle de la nobowwat et de la walâyat. Les Nabis sont les aurores et les levers de la haqîqat mohammadîya (la réalité mohammadienne éternelle), par rapport à la récapitulation de celle-ci en la personne du Sceau des prophètes, au méridien. Astronomiquement, le cercle de l'horizon marque la limite, le barzakh, entre la nuit et le jour. Tant que le soleil est au-dessous de ce cercle, la nuit règne sur la Terre. Dès qu'il émerge de ce cercle, sa lumière progresse de l'aube à l'aurore, de la gloire du matin à celle du plein midi. Dès qu'il a franchi le méridien, le déclin commence; progressivement il incline vers la nuit, jusqu'au moment où il disparaît au-dessous de la ligne d'horizon. Ainsi en fut-il du Soleil de la prophétie, émergeant de la nuit avec Adam (dont la position correspond ainsi à la ligne d'horizon), s'élevant vers son zénith pour atteindre en la personne de Mohammad (Khorshîd-e a'zam) l'éclat de midi. L'arc-de-cercle de la montée, que représente la nobowwat, est achevé; à partir de là, le Soleil de la prophétie rentre progressivement dans la nuit de l'ésotérisme. C'est l'arc de la redescente que représente la walâyat. Le Sceau des prophètes représente le moment où «il n'y a plus d'ombre», l'heure de midi; le soleil de la prophétie est au zénith, parce qu'il cumule en lui la nobowwat et la walâyat, l'exotérique et l'ésotérique, en équilibre parfait dans sa personne. L'image exprime fort bien la prophétologie et l'imâmologie du shî'isme duodécimain.

Le contraste de la conception ismaélienne va éclater d'autant mieux. Comme précédemment, tout ce qui se trouvait rapporté au Sceau des prophètes (ici, comme Soleil de la prophétie atteignant l'heure triomphale de midi) se trouve maintenant rapporté au Dâ'î, pour les raisons qui ont été déjà dites et qui découlent spontanément de l'imâmologie d'Alamût. La nuit dont émerge le Dâ'î, et avec lui la lumière sur l'adepte, c'est précisément la nuit de la sharî'at, du

tanzîl privé de ta'wîl, de la religion littérale privée du sens spirituel. L'obscurité où il se tenait caché, observant la discipline de l'arcane (taqîyeh), c'est la masse obscure des conformistes intolérants, des exotéristes, des asservis à la religion littéraliste et légalitaire. Cet événement décisif dans la vie de l'adepte est admirablement mis en scène dans le roman spirituel intitulé Risâlat al-'âlim wa'l-gholâm (Le livre du maître et du disciple) [126]. Nos Ta'wîlât le décrivent ici comme «le moment où ayant émergé hors de la cachette de l'invisible (mamkan-e ghayb), hors du voile des êtres de ténèbres (les «obscurantins»), le Dâ'î s'est manifesté à lui; voici que se lève alors sur le mostajîb (le nouvel adepte) l'aurore des réalités spirituelles (ma'ânî), et cette aurore resplendit à l'intérieur de son être. L'heure de midi marque la limite à laquelle se manifeste le Dâ'î; elle marque pour le mostajîb la montée, l'ascension (p. 140 l. 3-5).

Les informations recueillies concernant la réalité primordiale et le rang de l'Imâm, la nuit de la Religion spirituelle, les «six jours» de la prophétie, ont ici leur point de convergence. Le Dâ'î aussi bien que le prophète convoquent à la réalité éternelle de l'Imâmat: le prophète convoque au ta'wîl de la sharî'at qu'il révèle; le Dâ'î convoque à la haqîqat, à la vérité gnostique de la sharî'at révélée par le prophète. L'arc de la montée ne symbolise plus ici le «jour» de la prophétie montant à son zénith, mais la montée vers l'Imâm. L'heure de midi marquait pour Lâhîjî le parfait équilibre de la nobowwat et de la walâyat rassemblées dans la personne du prophète. Pour le théosophe ismaélien, comment parler de cet équilibre, puisque le nabî morsal n'est missionné que pour révéler la sharî'at et non pas les asrâr (les secrets), lesquels appartiennent à l'Imâm vers qui précisément le prophète appelle les hommes? L'équilibre ici ne peut résulter d'une totalisation, mais d'une rupture qui allège de l'intolérable fardeau. Et c'est cette rupture que signifie l'apparition du Dâ'î dans la vie de l'adepte: rupture avec le zâhir absolu, acheminement vers l'Imâm, restauration de l'équilibre par la suprématie définitive du bâtin. C'est le soleil de l'Imâmat que le Dâ'î manifeste au sein de la nuit où se trouve maintenant la religion gnostique (shab-e Dîn). C'est pourquoi, plutôt que

comme heure de midi, on aimerait désigner ce moment en recourant aux images qu'emploie, en d'autres occasions, Mahmûd Shabestarî: Nuit lumineuse, Midi obscur [127]. Aussi bien, devant ce «soleil de minuit» ou cette «aurore boréale» de l'esprit, tout apparaît-il à contre-nuit. Les heures de la vêprée qui, chez Lâhîjî, annonçaient l'approche nocturne de la walâyat succédant au jour de la nobowwat, se détachent inversement dans nos Ta'wîlât, comme marquant les instants de lumière qui rapprochent le lever du Jour au fur et à mesure que la sharî'at, la Loi, plonge dans la nuit: illumination du cœur, apparition claire et distincte, expulsion de la poussière, la pourpre du crépuscule embrasant le coeur (p. 141).

14. Le ta'wîl ismaélien et le ta'wîl shî'ite duodécimain tendent bien l'un et l'autre à la haqîqat, mais l'un et l'autre nous donnent leur interprétation propre de la vocation shî'ite. Le § 14 accentue encore le sens de l'apparition du Dâ'î sur la voie spirituelle, comme moment où l'adepte atteint au «Dâ'î de son être». Le moment qui, chez Lâhîjî, signifiait le passage du soleil au méridien, parce que dominant et totalisant la nobowwat et la walâyat revêt maintenant une autre signification: c'est le moment où dans la nuit éclate la rupture, l'heure où les ténèbres de la religion légalitaire (sharî'at) cèdent devant la lumière de la religion gnostique. C'est donc l'heure où le mostajîb comprend l'ordre que lui transmet son Dâ'î: «Marche en ligne droite» (11:114, G.R. 380). Pour l'Ismaélien cela veut dire: «Il faut que le mostajîb se libère impérativement des ténèbres, de sorte que, cessant d'avoir égard aux ténèbres de la religion littérale et légalitaire, il se délivre finalement des ténèbres» (p. 141 l. 12-13). Marcher en ligne droite, c'est cela: s'orienter sur une qibla qui est entre l'Orient et l'Occident, comme le rappelle G. R. 382 (p. 141 l. 11), par allusion au verset de la Lumière: «Une lampe brûlant avec l'huile d'un olivier qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident» (24: 35). On verra plus loin (§§ 25 ss.) que cet olivier symbolise l'Imâm au sommet du Sinaï psycho-cosmique. Cette qibla qui n'est ni l'Orient ni l'Occident, définit la dimension polaire: c'est l'Imâm, le pôle des pôles (qotb al-aqtâb), au nord cosmique [128].

15. Un autre symbole est éminemment apte à figurer l'heure où

il n'y a plus d'ombre, où l'âme ne «fait plus d'ombre». Le § 15 illustre une sentence bien connue dans le soufisme: «Convertir son propre Iblîs à l'Islam» — sentence qui s'origine à la déclaration même du Prophète: «J'ai amené par la main mon Iblîs à l'Islam» (cf. G. R. 383, p. 141 l. 15). On relèvera, sans surprise, que nos Ta'wîlât en font implicitement l'application à un schéma de psychologie mystique mis particulièrement en œuvre par Najmoddîn Kobrâ [129]. Il y a une trilogie de l'âme fondée sur les qualifications données à l'âme par le Qorân. Il y a l'âme inférieure, tumultueuse, nafs ammâra (12:53), littéralement l'«âme impérative», «celle qui commande» le mal, c'est-à-dire le moi inférieur, passionnel et sensuel. Il y a l'âme blâmante, nafs lawwâma (75:2), «celle qui censure», critique; c'est en propre la conscience, et elle est homologuée par Najmoddîn Kobrâ à l'intellect ('aql) des philosophes. Il y a enfin l'âme pacifiée, nafs motma'yinna (89:27); c'est celle qui au sens vrai est le cœur (qalb, del), et c'est à elle que s'adresse l'injonction: «O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée.» Iblîs, l'ombre démoniaque, est alors «sous vos pieds, il ne donne plus d'ombre». De leur côté nos Ta'wîlât expliquent: «Tout cela veut dire que l'âme tumultueuse, charnelle (nafs ammâra), se métamorphose en âme pacifiée (motma'yinna), ainsi que le dit la Parole de Dieu: N'est-ce pas dans le ressouvenir de Dieu que les âmes trouvent l'apaisement? (13: 28), c'est-à-dire se conforment à l'impératif divin. C'est ce qui est impliqué dans le hadîth où le Prophète déclare: J'ai amené par la main mon Iblîs à l'Islam.»

Tout cela est mené en parallèle avec ce qui précède. D'une part, l'équilibre entre zâhir et bâtin n'est pas amené par une totalisation faisant coexister la sharî'at et la Qiyâmat, la religion légalitaire et la résurrection spirituelle, mais par l'effort du ta'wîl qui écarte l'ombre du zâhir. D'autre part, la résurrection de l'âme (la Qiyâmat-e bozorg) ne consiste pas à totaliser l'âme charnelle et l'âme pacifiée. Il faut que cesse l'ombre de la nafs ammâra et qu'elle se convertisse, se métamorphose en nafs motma'yinna. Le ta'wîl, l'exégèse spirituelle des textes, ne peut qu'accompagner la propre «exégèse de l'âme», puisque c'est l'âme elle-même qui reconduit le zâhir au bâtin, et qu'elle ne peut

atteindre au t a h q î q , à la compréhension du sens vrai, qu'en réalisant en soi-même la h a q î q a t. C'est pourquoi, doit retenir l'attention une tournure que semblent affectionner nos T a ' w î l â t: k h w ô d - r â...r a s â n î d a n (ci-dessus n. 117). Bien entendu, il ne s'agit pas d'un transfert local. L'expression nous semble calquée à dessein sur la définition même du t a ' w î l : c h î z î - r â b e - a s l - e k h ô d r a s â n î d a n (reconduire une chose à sa source, à son archétype). L'idée de se reconduire soi-même, se promouvoir, s'élever à, s'ouvrir l'accès à, implique alors l'idée d'une métamorphose. L'expression reviendra encore, s'appliquant à ceux qui se promeuvent, s'élèvent jusqu'à leur «limite» (b e - h a d d - e k h w ô d, § 24), jusqu'à la surexistence éternelle (b e b a q â-y e j â w î d â n î, § 43), jusqu'au Hojjat (§ 47). Dans chacun de ces cas, il importera de se souvenir de l'image précise qu'elle éveille dans le présent paragraphe.

16. Le dernier des paragraphes que nous avons groupés dans le présent chapitre est le lieu où, pour l'auteur du G.R. aussi bien que pour Lâhîjî, se parachève la scénographie symbolique du Soleil de la prophétie atteignant à son zénith. Ils nous montrent groupés d'une part, sur l'arc-de-cercle de son ascension (celui de la n o b o w w a t) tous les Nabîs se levant, les uns après les autres, du côté de l'Orient, comme les degrés d'ascension du Soleil de la prophétie; d'autre part, groupés sur l'arc-de-cercle du déclin du jour (celui de la w a l â y a t, de l'Occident) tous les A w l i y â se succédant en la nuit progressante de l'ésotérisme, jusqu'à l'aube de la Résurrection. Il y a correspondance entre chacun des Nabîs et chacun des A w l i y â qui se font face; il suffit de repérer leur position homologue sur leur arc-de-cercle respectif. C'est ainsi que le 1er Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, suivant immédiatement le Prophète du côté de la w a l â y a t (à l'Occident), est l'homologue de Christ précédant immédiatement le Prophète du côté de la n o b o w w a t (à l'Orient) (M.I., 380), et c'est ce que veut dire G.R. 386: «Pour chaque ombre qui fut produite en premier lieu (i.e. du côté oriental, celui de la prophétie), il y eut ensuite (du côté occidental, celui de la w a l â y a t) une ombre qui lui correspondit.» Ainsi «les Orients font face, correspondent, aux Occidents.»

Si l'auteur ismaélien est apte à penser, lui aussi, par homologies, les pages qui précèdent nous avertissent néanmoins qu'il ne

pourrait acquiescer à la schématisation ainsi proposée. Aussi bien le distique G.R. 385 le conduit-il à faire intervenir le verset qorânique: «Par le seigneur des Orients et des Occidents» (70:40). Mais ce seigneur, c'est évidemment Mawlânâ, l'Imâm éternel. Le commentateur explique: «L'Occident est relatif au corps.» Or, nous savons déjà, et on nous le rappellera encore, que le «corps», cela veut dire la lettre de la religion légalitaire, l'écorce à briser, la science tout exotérique par ouï-dire. L'Imâm en est le seigneur, puisqu'il a le pouvoir de briser cette écorce. «L'Orient est relatif à cette Ame de l'âme qui est l'Ame des âmes, non pas simplement l'âme qui est l'âme de n'importe quel vivant» (p. 142 l.9-11). Et cette Ame de l'âme n'est autre que la personne de l'Imâm, éprouvée et vécue comme l'Aimé intérieur, caché dans le secret de l'âme (§ 27).

Pour brièvement récapituler, on peut dire ceci. Dès maintenant nous pouvons comprendre comment se noue dans nos T a'w î l â t le lien entre l'imâmologie et l'expérience mystique. Il faut avant tout retenir que, pour un penseur ismaélien, le rapport s h a r î'a t - h a q î q a t ne se schématise pas simplement par le cycle de la w a l â y a t succédant au cycle de la n o b o w w a t Sa vision embrasse des périodes cosmiques d'une ampleur vertigineuse; il y a succession de d a w r a l - k a s h f et de d a w r a l - s a t r (cf. les 18.000 univers dont parle Nasîroddîn Tûsî dans les T a s a w w o r â t). Un cycle d'épiphanie (k a s h f), c'est le règne de l'Imâmat à l'état pur (tel le cycle inauguré par l'Adam primordial en l'île de Ceylan); la condition spirituelle aussi bien que physique des humains y est tout autre; elle y est liberté et intégrité parfaites. Un cycle d'occultation (s a t r) tel que le nôtre, est marqué par une altération radicale de la condition humaine, nécessitant la s h a r î ' a t et la prophétie législatrice. C'est alors la nuit de la Religion vraie; les adeptes prennent refuge dans la «caverne» mystique, dans l'«arche» qui est la d a'w a t, la «Convocation ismaélienne». La grande affaire pour eux est de se rapprocher de l'Imâm. Cette approche n'est pas le résultat d'un transfert local, mais d'une métamorphose intérieure, conduisant au dialogue de l'Ami et de l'Aimé, au Sinaï mystique au sommet duquel se dresse l'olivier béni qui est l'Imâm. Là est le terme de la «quête de l'Imâm». Cette quête comporte de nombreuses péripéties;

elle exige que l'on se libère des évidences communes, et comme l'accès à l'Imâm est résurrection spirituelle, les épreuves de l'eschatologie seront vécues «au présent».

97. Cf. ci-dessus le «Livre des Sources» d'Abû Ya'qûb Sejestânî, 34ᵉ Source, et la référence à notre étude sur Semnânî, citée ci-dessus note 83. Sur l'isomorphisme que dégage le *ta'wil* entre formes successives dans le temps et formes simultanées dans l'espace, cf. également notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIV), Zürich 1961.

98. Cf. ci-dessus § 3 et notre étude sur *L'intériorisation du sens* citée note 83; le thème est repris dans le contexte de notre étude sur la *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (dans le vol. *Ombre et Lumière*, Académie septentrionale), Paris, Desclée de Brouwer 1961, pp. 238 ss.

99. Ce thème d'Abraham et de l'interpénétration réciproque des attributs est longuement traité par Ibn 'Arabî; cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958, pp. 97-98.

100. Le texte de G.R. (p. 137 l. 4) réserve ici une mention au prophète Idrîs (Hénoch, Hermès); Lâhîjî n'en dit rien.

101. Lâhîjî (M.I., 267) réfère en outre ici à deux versets qorâniques (dont le premier est relatif à la naissance de Jésus sous le palmier): «Ton seigneur a fait couler à tes pieds un ruisseau d'eau vive» (19:24). «Il m'a donné le Livre et m'a constitué prophète» (25: 32).

102. Chez Semnânî, le passage du «Jésus de ton être» au «Mohammad de ton être» (de la lumière noire à la *visio smaragdina*) est un événement plus complexe et plus périlleux que ne le décrit ici Lâhîjî; cf. notre *Physiologie de l'homme de lumière* (ci-dessus note 98) pp. 243 ss.

103. Le thème du cycle de la *nobowwat* et du cycle de la *walâyat* est traité plus en détail dans notre étude sur *L'Imâm caché et la Rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXVIII) Zürich 1960, pp. 87 ss.

104. Cf. *Haft Bâb*, p. 43 du texte: l'Imâm est le soleil; le Hojjat est la Lune; le Dâ'î et les autres dignitaires sont les étoiles. Il y a des moments où l'Imâm est pleinement manifesté en personne; tel est le cas pour le *wasi* de chaque prophète, et c'est à lui que le prophète réfère (tel le cas de 'Alî à l'égard de Mohammad). Dans les moments où l'Imâm est caché (période de *satr*, à ne pas confondre avec le *dawr al-satr*, cycle d'occultation succédant au cycle d'épiphanie), le Hojjat assume alors la fonction de la Lune au ciel de la *da'wat*. Cf. encore *Shanâkht-e Imâm*, fol. 2, trad. pp. 18 et 20.

105. *Shanâkht-e Imâm*, ibid.

106. Se reporter ici aux indications, précédemment données, concernant *Mizân al-Horûf*, la «Balance des lettres», ci-dessus Iᵉʳ traité, p. 28 note 41 et pp. 30-31, note 53.

107. Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II, p. 263.

108. Pseudo-Majrîtî, *Das Ziel des Weisen*. I. Arabischer Text, hg. v.H. Ritter, Leipzig 1933, pp. 170-171; cf. notre étude *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII) Zürich 1950, pp. 78-79.

108 a. cf. ci-dessus le second Traité, §§ 31-32.

109. *Ibid.* p. 79; *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ*, éd. du Caire, T. III, p. 152.

110. Cf. Paul Kraus, *op. cit.* p. 222, note 9. Ja'far ibn Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-Kashf* ed. by R. Strothmann, Oxford 1952, pp. 48-50. *Haft Bâb*, pp. 62-63 du texte, multiplie les exemples: l'énoncé complet de la *shahâdat* comporte 28 lettres; les sept Nâtiq (i.e. les six Nâtiq plus le Qâ'im), sept noms et vingt-huit lettres, les sept Wasîs (Seth, Sâm, Ismaël, Josué, Aaron, Simon, 'Alî), sept noms et vingt-huit lettres; les lettres de *l'abjad* sont au nombre de vingt-huit, etc.

111. *Ham-dam* (c'est littéralement le grec *sym-pnoia*). Cf. notre livre sur Ibn Arabî cité ci-dessus (note 99), p. 126 et p. 249.

112. Bien que les mots, tels qu'ils sont, offrent un sens, nous préférons lire p. 138 l. 4 du texte: چنانکه حقیقت را همراز میداند

113. Il s'agit du *hadith qodsi* où le Prophète énonce en état d'inspiration (*dar rasm-e ilhâm*, comme dit Rûzbehân) la sentence divine. Cf. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, (Bibl. Iranienne, vol. 8), pp. 59 et 83.

114. Cf. notre étude sur *Le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shirâz* (Eranos-Jahrbuch XXVII), p. 75. Au lieu de quatre *autâd*, Rûzbehan en mentionne cinq, ce qui fait que le total des personnages de la hiérarchie énumérée ci-dessus dans notre texte, donne le chiffre de 356. En complétant par quatre autres figures (Christ,

Khezr, Elie, Idrîs) on obtient un total de 360 personnes (correspondant aux 360 Noms divins, aux 360 degrés de la Sphère etc.). Cf. encore 'Azîzoddîn Nasafî, le traité sur la *walâyat* et la *nobowwat* cité ci-dessous note 119a. Quant au lien qui rattache directement au shî'isme l'idée même de cette hiérarchie mystique, on relèvera qu'au cours d'un entretien avec Mofaddal al-Jo'fî, l'Imâm Ja'far Sâdiq en explique en détail à celui-ci la structure. Avec chaque Imâm et à chaque époque, il y a une élite de quarante compagnons mystiques: les 28 *Nojabâ*, les 12 *Noqabâ*, parmi lesquels les *Abdâl*, les *Autâd*. Cf. *Kitâb al-Haft wa'l-Azillat*, éd. Aref Tamer, Beyrouth 1960, p. 92.

115. Cf. notre étude sur *L'école shaykhie* (citée ci-dessus p. 4 note 2), pp. 56 ss. (le IVᵉ *Rokn* et le thème de la *wahdat-e nâtiq*).

116. Cf. Rûzbehân, *Jasmin* (ci-dessus note 113), p. 73.

117. L'aspect de la phrase est peu satisfaisant: «C'est pourquoi il cherche l'écorce (pour la briser)». A moins de comprendre interrogativement: «Pourquoi être le chercheur de l'écorce (pourquoi en ferait-on l'objet de la recherche)?» Sur la tournure *khwód-râ be-chîzî rasânîdan*, cf. ci-dessus § 15.

118. Sur cet aspect du *ma'âd jismânî* chez Mollâ Sadrâ, cf. notre rapport in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes*, Section des Sciences religieuses, année 1961-1962.

119. Cf. notre étude sur *L'Imâm caché* (citée ci-dessus note 103), pp. 87 ss.

119a. Grâce à M. Marian Molé, une œuvre importante de 'Azîzoddîn Nasafî sera bientôt accessible: le *corpus* intitulé *Kitâb al-Insân al-kâmil*, en persan (Bibliothèque Iranienne, vol. 11). Voir dans cet ouvrage la *Risâla dar bayân-e walâyat o nobowwat*, §§ 17-19.

120. Cf. ci-dessus le second Traité, §§ 33-34; comparer le thème des 18.000 univers chez Nasîroddîn Tûsî, *Tasawworât*, notamment le chap. XVI, sur Adam et Iblîs, pp. 48 ss. du texte persan.

121. C'est plutôt en effet comme une note d'érudition que *Haft Bâb*, p. 32 du texte, rappelle les homologations du Nabî (*'Aql-e koll*) et de l'Imâm (*Nafs-e koll*) pratiquées dans le passé. En fait, lorsque l'auteur énonce *ex professo* sa doctrine, l'Imâm est homologué au *Amr-e ilâhî*, le Hojjat à l'Intelligence, le Dâ'î à l'Ame du Monde; cf. par exemple *ibid.* p. 50.

122. *Haft Bâb*, p. 32. du texte.

123. *Ibid.* pp. 33 et 50.

124. C'est une tradition fréquemment citée dans les textes shî'ites: «Si Abû Dharr savait ce qu'il y a dans le cœur (le secret) de Salmân, il prononcerait contre lui un *takfîr*» ou, selon une variante: «Il voudrait même le tuer». *Shanâkht-e Imâm* fol. 75, trad. pp. 30-31, explique: «Si Salmân avouait à Abû Dharr que son propre rang est supérieur à celui du Prophète, et que Mawlânâ 'Alî est le créateur du monde, il déclarerait Salmân un impie et voudrait le tuer». Le secret de Salmân, c'est donc explicitement l'ordre de préséance symbolisé par *'ayn, sîn, mîm*, chez Jâbir ibn Hayyân. Notre éminent ami, le Shaykh Abû'l-Qâsim Ebrâhîmî (Sarkâr Aghâ) estime que l'ambiguïté du pronom enclitique dans l'arabe *qatalaho* permet également de traduire: «Ce secret le tuerait, lui, Abû Dharr.» (oct. 1961).

125. Cf. encore notre étude sur *L'Imâm caché* (ci-dessus note 103), pp. 103 ss.

126. Ce traité a été analysé par W. Ivanow in *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955, pp. 61 ss. Nous comptons en donner une traduction ailleurs.

127. Sur ces symboles chez Mahmûd Shabestarî, cf. notre *Physiologie de l'homme de lumière* (citée ci-dessus note 89), p. 236.

128. Sur le *pôle* et les symboles du nord dans le soufisme, cf. *ibid.*, pp. 139 ss.

129. Sur cet aspect de la doctrine de Najmoddîn Kobrâ, cf. *ibid.*, pp. 191 ss.

V. Le mont Sinaï et l'olivier
(§§ 17-28)

1. La connaissance spirituelle de l'Imâm

17. Les paragraphes groupés dans le présent chapitre forment le cœur de nos T a'w î l â t. En marge du texte de G.R., notre commentateur ismaélien commence par définir la connaissance ou science spirituelle ('i l m-e D î n , 'i l m-e m a' n a w î) comme étant l'expression d'une existence spirituelle modalisée par la connaissance de l'Imâm; dans cette connexion s'exprime l'idée profonde de l'Ismaélisme réformé d'Alamût, comme D î n - e Q i y â m a t , religion de la Résurrection. La connaissance de l'Imâm en sa réalité gnostique (h a q î q a t) est résurrection, naissance spirituelle (w i l â d a t - e r û h â n î); autour de cet événement, les anticipations de l'eschatologie se groupent comme autant de symboles des états vécus «au présent» par l'adepte. Celui-ci, à travers ces épreuves intérieures, s'élève à la rencontre de l'Imâm, laquelle sera exprimée dans le magnifique symbole du mont Sinaï et de l'olivier croissant à son sommet.

Là-même nous est attesté expérimentalement comment l'imâmologie dont on a esquissé les grands traits dans les pages précédentes fructifie en expérience mystique. La suite des paragraphes mène à une i n t é r i o r i s a t i o n croissante par une marche «orientée», c'est-à-dire guidée par l'indication donnée à la fin du paragraphe précédent: que l' O r i e n t est le symbole de l'Imâm, non pas au sens de la psychologie courante, mais comme l'Ame de l'âme. C'est le thème qui va trouver ici son développement. En termes philosophiques, nous dirions que le pèlerin doit, à partir des données, progresser à la découverte en lui-même du «Donateur des données». Précisément il nous a été dit (§ 4) que, si se connaître soi-même, c'est connaître son seigneur, cela veut dire connaître son Imâm. C'est à cette connaissance qu'il faut initier l'adepte; elle implique une rencontre intérieure de l'Imâm qui est l' A m e d e l' â m e , par conséquent une intériorisation de l'imâmologie, pro-

longeant la voie qui conduit Semnânî aux «prophètes de son être». Ici l' «Imâm de ton être» sera désigné comme l'Ame de l'âme (Jân-e jân), l'éternellement Aimée de l'âme (jânân).

Nos Ta'wîlât citent comme provenant de G.R. deux distiques que je n'ai pu retrouver dans l'édition ici. «Ne parle pas trop du corps et de l'âme (jism o jân), car l'âme, je l'ai vue sans le corps; je fus dans l'oratoire de l'Aimé (jânân) où je vis l'Ame de l'âme (Jân-e jân)» (p. 140 l. 13-14). Nous retrouverons ci-dessous ces deux distiques (§ 27); ils énoncent l'accès au Sinaî mystique, le moment où l'imâmologie se transmue en mystique d'amour. En attendant, notre commentateur se borne à cet avertissement: «Donc, ô derviche! Apprends par là à faire la discrimination. Du rapport entre le corps et l'Ame de l'âme, comprends, par analogie, ce qu'il en est de la science par ouï-dire ('ilm-e qâl) comparée avec l'expérience personnelle (hâl)» (p. 142 l. 15-16).

La première, nous le savons déjà, est le savoir tout extérieur, purement exotérique, celui qui correspond à l'écorce, au zâhir, à la sharî'at, à l'«Occident». La second, la science spirituelle, n'est pas simplement connaissance de l'âme, mais connaissance de l'Ame de l'âme: c'est la connaissance de l'Imâm, du bâtin, de la haqîqat; elle est l'«Orient». C'est ce que les distiques 581 et 583-587 de G.R. (pp. 142-143) déjà explicitent: «De moi, frère bien-aimé, accepte ce conseil: de toute ton âme et de tout ton cœur applique-toi à la science spirituelle ('ilm-e Dîn) ... Observe bien quelle différence il y a entre l'âme et le corps, que tu admettes celui-ci comme occident, celle-là comme orient.» C'est le même rapport, Lâhîjî de son côté y insiste (G.R. 586, M.I., 459), qu'il y a entre les paroles proférées, les sonorités verbales, et les états intérieurs de l'âme, et par conséquent le même rapport qu'il y a entre les connaissances se rapportant à ces propos extérieurs, à leur lettre, et celles qui se rapportent à ces états vécus. L'imâmologie mystique, une mystique imâmocentrique, ne consistent pas à entendre extérieurement que l'Imâm «a dit» ceci ou cela, mais à transmuer en expérience vécue la signification de ce qu'il dit. Seule cette expérience est science spirituelle, «science d'Orient».

Cette notion est en parfaite consonance avec la «connaissance orientale» ('ilm ishrâqî) chez Sohrawardî et les Ishrâqîyûn.

Elle est science spirituelle, parce qu'elle offre un contraste total avec le savoir purement extérieur et profane, limité aux choses de ce monde: «N'est point une connaissance réelle (une gnose), la connaissance qui s'attache à ce monde. Sans doute a-t-elle une apparence extérieure (sûrat), mais non point de sens intérieur (ma'nâ, G.R. 587).» Elle est lettre morte, cadavre, science sans âme. Nos Ta'wîlât traduisent ce hadîth en l'accentuant: «Comme l'a dit le Prophète, ce monde est un cadavre. Ceux qui en font le but de leur recherche, ceux-là sont des chiens.»

18. Ce trait vigoureux est encore appuyé. Si la science littéraliste n'est qu'un cadavre [131], et si toute idée de résurrection spirituelle est incompatible avec elle, c'est parce que cette science extérieure s'est attachée aux évidences et aux intérêts de ce monde. Il y a à sa racine un vice moral, une mutilation de l'être. «Jamais connaissance spirituelle ne coexistera avec passion charnelle. Les sciences spirituelles relèvent du comportement de l'Ange. Elles n'ont point place dans un cœur qui a l'avidité du chien» (G.R. 588-589, M.I., 460-461). Sur quoi notre commentateur se contente d'observer: «Si le chien, avec son avidité et sa gloutonnerie, ne peut coexister avec l'Ange, c'est que les contraires ne peuvent coexister.» Les derniers distiques du paragraphe (G.R. 590-591, M.I., 461-462) ne font qu'insister sur la même idée: l'Ange ne peut entrer dans une demeure où il y a le chien.

19. Les équivalences se précisent: science spirituelle, connaissance orientale, connaissance de l'Ame de l'âme, de l'Imâm, de l'Ange. Viennent maintenant quelques caractérisations. En premier lieu, la connaissance ainsi qualifée est «inspiration de l'Ange»; elle ne résulte pas d'un déploiement d'efforts rationnels; elle n'est enseignée par aucun maître humain extérieur. «De l'Ange reçois la connaissance dont l'âme entre en possession par droit d'héritage» (G.R. 593) [132]. Lâhîjî commente: «C'est-à-dire: de l'Ange qui a pris demeure dans ton cœur purifié de toutes les empreintes venues de l'extérieur, reçois la connaissance qui est un héritage transmis à ton âme, la science spirituelle par révélation intérieure et inspiration

divine directe ('i l m - e m a' n a w î, k a s h f î, l a d o n î, science «théosophale»). C'est l'héritage transmis du Prophète aux A w l i y â, une connaissance dont la perpétuité est celle-là même du Logos créateur (A m r). Ce n'est pas une connaissance acquise à grand renfort de déduction rationnelle et d'érudition. L'héritier reçoit son héritage: il n'a pas à le conquérir, à s'en emparer; il lui est donné. C'est cela la connaissance «théosophale» à laquelle fait allusion ce propos de l'Imâm Ja'far: Il n'est pas permis d'être un chevalier de l'âme (j a v â n m a r d) à celui que Dieu n'a pas rendu assez riche, par la pureté de son être intérieur (s a f â s i r r i - h i), pour qu'il puisse se passer de tout le reste. Et déjà le Prophète avait dit: A celui qui pratique l'ascèse spirituelle en ce monde, Dieu confère une connaissance qu'il n'a pas besoin d'apprendre d'un maître» (M.I., 462). L'on s'est donc trompé du tout au tout, quand on a confondu l'enseignement des Imâms avec ce que l'on appelle en Occident une religion d'autorité; s'il ne «démontre» pas, comme celui des philosophes, c'est parce qu'il transmet un héritage.

En second lieu, mise en référence au verset qorânique: «Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes» (41: 53), cette connaissance intérieure se définit comme une lecture du livre du macrocosme (cf. ci-dessous §§ 36 ss., le Qorân cosmique) et du livre du microcosme, c'est-à-dire du livre qui e s t l'âme. Lâhîjî dit encore: «Par cet enseignement de l'Ange qui est la forme de la science divine, de la t h e o s o p h i a ('i l m - e i l â h î), apprends à lire les signes des Noms et des Attributs divins dans ta propre âme, laquelle est un livre récapitulant la totalité des livres divins» (M.I., 462).

Cependant, pour éclairer cette marche vers l'intériorité, nos T a' w î l â t préfèrent insister sur l'image du microcosme: un monde dont le roi est le cœur. «De même qu'il est dit dans la Parole divine: Abaisse tes ailes (i.e. les ailes de ta protection) sur les croyants qui t'ont suivi (26: 215), — ainsi en va-t-il pour le cœur qui est le souverain, tandis que les autres organes sont ses sujets.» Ici donc le ta'wîl du verset qorânique «reconduit» au microcosme de chaque âme l'ordre donné au Prophète [133]. Il s'agit de savoir

qui gouverne le royaume et qui est capable d'y exercer la justice. «On dit que l'âme (nafs ammâra, ci-dessus § 15) est un chien, lorsqu'elle est incapable d'exercer la justice dans son royaume; alors l'esprit s'effondre, tandis que le corps est ruiné.»

Brusquement, nos Ta'wîlât régressent à G.R. 527. Ni caprice, ni défaillance de mémoire, car le choix semble bien obéir, chez notre commentateur, au souci de progresser ici dans le sens de l'intériorisation. Deux thèmes vont se faire jour. Tout d'abord une allusion au culte des Mages, puis le motif du Destin (§ 20). Or, l'un et l'autre sont ici à leur place pour illustrer les effets et les conditions de cette connaissance spirituelle de l'Imâm, telle qu'elle vient d'être qualifiée, il y a quelques lignes.

Le culte du Feu (âtesh-parastî) est un symbole qui revient avec des significations diverses dans le soufisme. Il peut signifier la pure religion d'amour comme ayant été annoncée déjà par Zarathoustra[134]. Il peut aussi, comme présentement, faire allusion à un dualisme qui désintègre le Sujet absolu de l'acte d'être (wojud-e motlaq) en sujets multiples. Mais précisément ce tawhîd ontologique (tawhîd al-wojûd) met le mystique en danger d'affirmer l'immanence du Super-être inconnaissable à l'être créaturel; c'est ce danger que l'imâmologie pallie en faisant commencer l'être avec le Deus revelatus (théophanie suprême, Face de Dieu), l'Imâm (cf. ci-dessus § 4, l'Imâm comme wojûd-e motlaq, Wajh Allâh). Là-même se glisse une nuance entre Lâhîjî et nos Ta'wîlât, lesquelles postulent l'imâmologie ismaélienne.

«Je ne sais[135] si cette voie est celle du culte du Feu; toutes ces souffrances et calamités viennent de l'être» (G.R. 527). Lâhîjî commente (M.I., 424) en référant au dualisme des Mages, lequel affirme deux Principes actifs, l'un agent du Bien, l'autre agent du Mal, et pose que ce dualisme est la situation de l'homme, tant que dans son acte d'être et dans l'être de ses actes, il se représente comme un sujet autonome, séparé de l'acte d'être absolu et maître de son choix. S'il savait qu'il s'agit là d'une attribution purement métaphorique (majâzî) et d'un mode de représentation (wahmî), il ne s'attribuerait pas à soi-même le choix et ne serait pas le prisonnier de

son égoïté.

Pour nos Ta'wîlât, le malheur de la conscience a bien pour source l'erreur concernant la nature de l'être, de l'exister. C'est pourquoi la connaissance libératrice est eo ipso existence authentique. Mais lorsque la théosophie du soufisme parle de voir simultanément le divin (Haqq) dans le créaturel (khalq) et le créaturel dans le divin, pour un théosophe ismaélien ce Haqq-Khalq ne peut être que l'Imâm. D'où notre commentateur explique: «L'existence (l'acte d'être) de l'esprit (rûh) est en fonction de la connaissace spirituelle (ma'rifat) que l'on a de l'Imâm. L'accidentel est ce qui est voué au néant: c'est se suffire à sa propre âme (i.e. sans l'Ame de l'âme), tenir de vains discours. Un poète l'a dit: L'impiété en général, c'est s'abreuver à soi-même; l'impiété au sens vrai, c'est se cacher soi-même à soi-même. O mon ami! abstiens-toi du corps (c'est-à-dire de la lettre morte, de l'apparence qui cache à l'âme l'Ame de l'âme). Car on l'a dit: tant que tu es dans les liens de l'égoïté, tu te caches Dieu à toi-même par toi-même Sous le poids d'une telle impiété, comment connaîtrais-tu notre impiété à nous? Et ces vers signifient: celui qui ne sait pas discriminer la lumière des ténèbres, celui-là est comme l'oiseau qui gâte ses propres œufs.»

Que l'on ait ici en la pensée ce qui a été dit ci-dessus (§ 5) concernant le quadruple mode de connaissance de l'Imâm, en liaison avec un quadruple mode de filiation à l'égard de l'Imâm; que l'on ait présent aussi le sens que prend la maxime: «Celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur», c'est-à-dire connaît son Imâm (§ 6), alors l'allusion de nos Ta'wîlât s'élucide. Celui qui n'a pas conscience de son Imâm, c'est-à-dire de l'Ame de l'âme, celui-là est comme «un oiseau qui gâte ses propres œufs». Etre prisonnier du corps, c'est être captif de l'exotérique, de la sharî'at; c'est tenir compagnie au cadavre. L'Imâm est résurrection, parce qu'il est libération de ce dualisme; le connaître, cela équivaut à ce qu'est pour le philosophe connaître le «Donateur des données». C'est cela sortir de l'égoïté, de la captivité de l'âme, en connaissant l'Ame de l'âme. Mais l'Imâm étant le sujet actif, la source et principe de cette connaissance, le motif du destin se présente

spontanément.

20. Commentant G.R. 538 ss. (M.I., 432-434), Lâhîjî explique que, si on ne les envisage que par rapport à nous, nos actes n'ont qu'une réalité métaphorique (m a j â z î) par rapport à l'être réel au sens vrai. «Ce n'est pas toi qui es le créateur de ton agir (ou selon une variante: tu n'étais pas encore, lorsque fut créée ton action): tu as été choisi en vue d'un certain agir. Dès avant son âme et dès avant son corps, fut prédestinée pour chacun une action déterminée» (G.R. 539,541). De leur côté, nos T a' w î l â t expliquent: «Ainsi qu'il est dit dans la Parole de Dieu (en fait il ne s'agit pas d'un verset qorânique): la puissance (le pouvoir d'agir) est Son attribut et elle produit des effets conformes à Son vouloir. Ce qui veut dire: Dieu les a manifestés (les hommes et leurs actes) par (ou selon) sa propre Forme, en les produisant de sa propre Lumière, ainsi qu'il est dit encore: C'est Dieu qui vous a créés, vous et vos œuvres» (37: 94) [135].

Un nouveau hiatus s'ouvre entre les distiques de G.R. choisis par nos T a' w î l â t, lesquelles groupent les distiques G.R. 130, 547, 552 (p. 145 l. 8-10) sans les commenter, nous laissant le soin de deviner leurs intentions à la lumière du contexte. «Sur ce m a s h - h a d (la forme où le contemplant et le contemplé, le s h â h i d et le m a s h h û d s'attestent mutuellement) qui est la lumière de la théophanie, j'aurais beaucoup à dire, mais se taire est préférable.» Comme l'explique Lâhîjî (M.I., 102-103), il est fait ainsi allusion à la nécessité de garder le secret des visions théophaniques (celle du Buisson ardent par Moïse, celle du Prophète que rapporte le hadîth: "J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes" etc.), puisqu'il est impossible de transmettre à quelqu'un d'autre, par la seule voie de l'intellect rationnel, les connaissances acquises par sentiment intime et aperception visionnaire, en l'absence, chez cet autre, d'une expérience qui corresponde à ces perceptions extatiques.

Le distique produit ensuite (G.R. 547), semble parler de tout autre chose: «Qu'en fut-il dans la prééternité, ô homme ignorant, pour qu'en ce bas monde celui-ci fut Mohammad et celui-là Abû Jahl?» Le lien est pourtant décelable, si l'on remonte au thème de la connaissance spirituelle de l'Imâm, indiqué dans les paragraphes pré-

cédents. De cette connaissance il a été dit que l'âme entre en sa possession par d r o i t d'h é r i t a g e, sans effort de l'intellect rationnel ni intermédiaire d'un maître humain. Chez chaque être, chaque «héritier» plutôt, elle est fonction d'une capacité innée dont il est impossible de justifier rationnellement la présence chez les uns, l'absence chez les autres. Elle rentre donc dans le secret de la prédestination: l'acte de cette Connaissance est antérieur à l'homme qui fut créé pour elle. Le secret qui confère à tel ou tel être humain la capacité d'une perception théophanique de l'Imâm, est donc le secret même de sa prédestination, de son heccéité éternelle. C'est pourquoi il convient de garder le silence sur ce secret. Il le faut d'autant plus que la connaissance de l'Imâm, de l'Ame de l'âme, est la connaissance qui libère et ressuscite; c'est le secret de Salmân, de l'«adopté de l'Imâm» (la suprématie de l'Imâm symbolisée dans la séquence des lettres 'a y n, s î n, m î m), ce secret dont il est dit que, si Abû Dharr le connaissait, il lancerait l'anathème (t a k f î r) contre Salmân ou même voudrait le tuer [137].

Pour être admis à ce secret, il faut combattre et détruire en soi-même tous les antagonistes de l'Imâm; l'atteinte intérieure à l'Imâm postule l'intériorisation de l'eschatologie; ou réciproquement, la connaissance spirituelle de l'Imâm étant résurrection, elle prend une signification eschatologique.

2. L'eschatologie au présent

21. En tête de ce paragraphe qui est l'une des plus longues interventions de nos T a ' w î l â t, manque le distique du G.R. qui en devrait être le leitmotiv. En fait, dans le poème de Mahmûd Shabestarî, l'intervention de Dajjâl se produit dans un distique (G.R. 906) [138] très éloigné du groupe de ceux qui sont traités ici. Cette intervention est donc d'autant plus significative par ce qu'elle implique, à savoir que l'atteinte à la connaissance spirituelle, au secret de l'imâmologie, postule que s'accomplissent h i c e t n u n c, dans la conscience de l'adepte, les événements de l'eschatologie.

Puisque l'atteinte à l'Imâm est résurrection, les événements que l'histoire prophétique projette «à la fin des temps», comme

signifiant la parousie de l'Imâm de la Résurrection (zohûr-e Qâ'im al-Qiyâmat), sont des événements s'accomplissant au présent pour l'expérience spirituelle de l'adepte, lorsqu'il passe de l'état de migrateur (sâlik) à l'état de gnostique ('ârif). Ce sont essentiellement les événements symbolisés par la sortie de Dajjâl, la sortie de Gôg et Mâgôg, le retour de Jésus. Les événements dont ces figures sont les protagonistes s'accomplissent ainsi dans le temps que Semnânî désigne (par opposition au zamân âfâqî, temps physique quantitatif) comme zamân anfosî, le temps psychique, le temps qualitatif endogène. De même en effet que Semnânî intériorise la prophétologie en «prophètes de ton être», nous rencontrons ici le «Dajjâl de l'âme», dont l'âme doit triompher pour que soit possible l'ascension au Sinaï mystique où réside l'«Imâm de ton être».

Sur le ta'wîl qui reconduit les "événements de la fin" à certains événements spirituels de l'âme, il y a accord entre tous nos textes. D'une part les Haft Bâb, par exemple, typifient par les figures de Gôg et Mâgôg tous les asservis à la lettre exotérique, lesquels sont en même temps les impérialistes de la Loi, de la religion légalitaire; la lettre et l'apparence (zâhir), ce sont là précisément les idoles mises en pièce par Abraham [139]. D'autre part, Lâhîjî (M.I., 659-660) invite à prendre garde à l'apparition eschatologique de Dajjâl le borgne. "Borgne", cela veut dire que chez lui l'œil spirituel intérieur (chashm-e bâtin-e ma'nawî, cf. ci-dessous § 33) est aveuglé. Dajjâl observe et honore les formes et les coutumes, les rites et les pratiques extérieures; il séduit et égare ainsi les gens. C'est lui qui envoie dans le monde l'espèce des shaykhs ignorants qui exemplifient son image. Quant à l'«âne de Dajjâl», ce sont tous les morîd stupides et ignorants qui propagent l'imposture de leur shaykh, en répétant partout que trop haute est sa perfection pour qu'ils puissent la décrire avec des mots. Tout cela pourtant est inélucatable: le Prophète a annoncé que la Résurrection ne se lèverait pas, avant qu'aient été missionnés les Dajjâls imposteurs (M.I., 661). Dajjâl aussi bien que Gôg et Mâgôg sont donc les antitypes de l'Imâm, que ce soit comme ignorantins imposteurs, ou comme acharnés de l'orthodoxie littéraliste, adversaires de la Qiyâmat.

D'où, nos T a ' w î l â t: «Gardez-vous de Mâgôg et de Dajjâl, afin de ne pas mourir en renégats, selon ce qui est annoncé dans le Qorân: Gôg et Mâgôg mettent tout en désordre sur la Terre (18:93). On donne également le nom de Mâgôg (Y â j û j) au cavalier qui est pourvu de cent mille ailes [140], tandis que l'âne, c'est l'âme qui se fait la nourricière de Dajjâl. Il est dit qu'au jour de la Résurrection, Mâgôg et Dajjâl sortent et s'emparent du monde. Tout cela est symbole.» Au jour de la Résurrection: c'est-à-dire lorque le s â l i k rompt avec le littéralisme de la religion légalitaire et les évidences communes, pour se tourner vers l'Imâm. L'âne de Dajjâl, c'est le «Dajjâl de ton être», c'est-à-dire l'âme qui, tenant fermé son œil intérieur spirituel (cf. ci-dessus § 15), se fait la servante et complice de l'orthodoxie légalitaire, mettant le ravage et la mort dans les âmes.

«De même il est dit que Jésus descend du Ciel, combat contre Dajjâl et en est vainqueur. Les Anges descendent du Ciel, combattent contre Mâgôg et en sont vainqueurs. Tout cela également est symbole (m a t h a l). Quant au symbolisé (m a m t h û l), c'est ceci: on donne le nom de Jésus à un homme qui vient de chez le H o j j a t (c'est-à-dire le Dâ'î), et qui fait entendre la «Convocation» (d a' w a t) aux M o s t a j î b î n (les néophytes), afin que l'âme se libère de son Dajjâl. On désigne comme Anges les instructeurs spirituels (m o' a l l i m â n) de la période en cours, lesquels transmettent aux M o s t a j î b î n de cette période la connaissance spirituelle de Dieu (m a ' r i f a t A l l â h, la gnose). Et lorsque la gnose se fraye la voie dans le cœur du M o s t a j î b, l'âme opère sa sortie hors des divagations démoniaques de Mâgôg et de Dajjâl (ou la gnose fait sortir des divagations du Mâgôg et du Dajjâl de l'âme, du «Dajjâl de ton être») (p. 146 l.1-7).

C'est donc bien la dramaturgie finale de notre monde (décrite dans la théosophie ismaélienne comme dans celle du shî'isme duodécimain) qui s'accomplit dans chaque Migrateur, à la façon dont on a vu ci-dessus (§§ 10 ss.) que le cycle de la h a q î q a t s'accomplit et se répète d'adepte en adepte. Ici aussi le point final de la s h a r î ' a t coïncide avec le point initial de la Q i y â m a t. L'apparition du personnage du Dâ'î (le prophète ou ensuite un prédicateur de la période), missionné par le Hojjat auquel il réfère, et avec elle la «Convoca-

tion» à la Q i y â m a t , à la rupture avec les évidences établies, marquaient ci-dessus (§§ 5 et 6) l'entrée dans la Voie, le départ du Migrateur. Ce qui est important ici, c'est que cela soit éprouvé comme étant «symbolisé» par les descriptions de l'eschatologie. Nous avons là un cas typique de la "balance" établie par le t a ' w î l entre hiérocosmos et microcosme, entre l'ésotérique et l'ésotérique de l'ésotérique (b â t i n a l-b â t i n): l'entrée en scène du Hojjat par la personne du Dâ'î, la mise en déroute du "Dajjâl de ton être", l'accès au «Hojjat de ton être».

Nos T a ' w î l â t achèvent: «O mon Dieu! tiens éloigné du mal de Mâgôg et de Dajjâl le maudit tous les adeptes fidèles du seigneur de ce temps, au nom de Mohammad [141] et des glorieux membres de sa Maison. Dieu est avec ceux qui persévèrent (8:67). Mais il faut aussi que le persévérant sorte de la forme extérieure des délectations de l'exotérique; il faut qu'il entre dans l'oratoire de l'ésotérique, et se confie à l'H o m m e d e D i e u de ce temps, qui est le porte-vérité (m o h i q q) de ce temps. [142]» Ce qui veut dire: il faut qu'il se tourne vers l'Imâm, prenne pour face la Face de l'Imâm qui est la Face de Dieu, ce qui est l'état du 'â r i f (ci-dessus § 6). Les périls eschatologiques, c'est-à-dire les périls de la rupture avec les évidences établies, sont déchaînés par la décision de rallier l'Imâm; d'autres symboles vont en être donnés.

22. On peut dire en effet que les symboles choisis maintenant par nos T a ' w î l â t , prolongent cette vision d'une expérience spirituelle vécue comme une eschatologie: il y a le rivage qui baigne la mer de la Connaissance dans la profondeur de laquelle gît la coquille recélant la perle cachée; lorsque le gnostique a trouvé la perle, la tâche de sa vie est accomplie (§ 22). Il y a le symbole du désert (le corps, l'apparence littérale) au cœur duquel est caché l'autre monde, celui où se manifeste l'Imâm (§ 23). Il y a le thème du transfert du Migrateur à sa «limite», transfert qui, on le sait, n'est pas un déplacement dans l'espace sensible, mais atteinte intérieure à la lumière de l'Imâm (§ 24). Dajjâl ayant été vaincu, les symboles font ainsi converger leur lumière sur un même sens secret, qui est cette atteinte à l'Imâm intérieur par le "Hojjat de ton être", atteinte qui trouvera une expression magnifique dans le symbole de l'olivier

et du Sinaï (§§ 23 ss.)

Sans comparer en détail ici l'herméneutique des symboles mise en œuvre par Lâhîjî d'une part, par notre commentateur ismaélien d'autre part, on observera ceci. D'une part, la question posée par G.R. 560 (p. 146 l. 13) est très claire: «Quel est cet océan dont la gnose est le rivage? De sa profondeur quelle perle vient-on à retirer?» La réponse donnée par G.R. 561 (p. 147 l.2) donne un symbolisme parfaitement cohérent: «L'être est un océan, le langage intelligible est le rivage. La coquille, c'est le mot proféré; la perle, c'est la science du cœur.» Lahîjî est à son aise pour commenter ce symbolisme en quelques pages très denses (M.I., 450-451,454-455). D'autre part, en revanche, l'état de nos Ta'wîlât est beaucoup moins satisfaisant. On ne peut affirmer que tout y soit absolument en ordre, ni, partant, que notre traduction soit sans défaillance. Il semble que l'on en puisse sauvegarder le texte tel quel, avec un minimum de corrections, en l'entendant de la manière suivante.

Nos Ta'wîlât reprennent la question posée par G.R. 560 et développent une réponse où ce n'est plus le langage intelligible qui est le rivage, mais l'Imâm. Elles présupposent une lecture du distique quelque peu aberrante. «En premier lieu, cet océan dont la connaissance (la gnose) est le rivage, quel est-il? En second lieu, cette profondeur où l'on va quérir la perle, quelle est-elle? Donne ces réponses: en premier lieu, c'est le cœur qui est l'océan, (par) lequel existe le langage intelligible. La coquille, c'est le mot proféré; la perle, c'est la science du cœur (c'est-à-dire la connaissance du sens caché dans la sonorité verbale); le rivage qui l'accueille, c'est un certain Homme (c'est-à-dire l'Imâm, cf. §§ 21 et 23), ainsi qu'il est dit:un océan dont la gnose est le rivage; rivage a en effet le sens de protection sûre et de limite finale à atteindre. (En second lieu, la profondeur de) cet océan, c'est son être, l'être qui est actualisé pour chacun (chaque cœur-conscience), et la perle c'est la gnose divine.»

De cette interprétation que l'incertitude du texte rend un peu hésitante, il se dégage ceci: que l'océan est le cœur, parce que l'océan, c'est l'être qui est actualisé dans chaque être et qui, en s'individualisant dans chaque être humain, donne naissance au flot du langage. C'est dans la profondeur de cet océan, c'est-à-dire dans sa

propre profondeur, que le cœur doit plonger pour y découvrir la perle,c'est-à-dire la gnose, cachée sous le z â h i r, l'apparence littérale. C'est cela la science du cœur. Lorsque le cœur l'a atteinte, après avoir fendu les flots de la lettre et de l'apparence verbale, il a atteint au rivage qui offre la sécurité et la limite finale de la Connaissance, à savoir l'Imâm. La gnose, la science du cœur, est donc bien la perle gisant dans les profondeurs, et le secret caché dans cette perle, c'est l'Imâm. Celui qui conquiert la perle, aborde du même coup au rivage qui est l'Imâm. Tel nous apparaît le symbolisme du thème proposé, dans lequel on pourrait percevoir quelque chose comme une réminiscence shî'ite du Chant de la Perle des «Actes de Thomas» [142a].

23. Les premiers distiques de ce paragraphe (G.R. 562-564, M.I., 451-452) appartiennent au thème précédent, puis vient une brusque digression (p. 147 l. 12). Avec G.R. 460 (M.I., 383) est introduite une question qui, dans la pensée du commentateur ismaélien, doit amener un symbole complémentaire du précédent: à l'image de l'océan (océan de l'être, océan des mots) se substitue maintenant l'image du désert. Cela parce qu'ici encore, la rive à laquelle il s'agit d'aborder, c'est toujours l'Imâm. La question posée est celle-ci: «En dehors de l'Etre divin (H a q q) y a-t-il quelqu'un d'autre dans ce décert? Dis-moi: cette voix et cet écho, qu'est-ce donc?»

La question fait allusion à la thèse fondamentale de l'unicité de l'être (w a h d a t a l - w o j û d), qui est celle de toute l'école d'Ibn 'Arabî, et qui a été souvent l'objet de graves méprises en Occident. Elle n'est point un "monisme existentiel", mais plutôt un "théomonisme", un t a w h î d d e l ' ê t r e, sans lequel le soi-disant monothéisme ne fait que désintégrer par un s h i r k occulte (s h i r k k h a f î, dit Haydar Amolî) l'unité de l'être, car d'a u t r e que l'être il ne peut y avoir que le n o n - ê t r e. La perception qu'elle impose est la vision simultanée du divin dans le créaturel et du créaturel dans le divin, non pas l'abolition de l'un par l'autre, ni la substitution de l'un à l'autre (c'est précisément là que l'imâmologie préserve des périls de la dialectique). C'est le même être Unique qui se manifeste dans les formes apparitionnelles multiples (m a z â h i r) de ses

Noms et de ses Attributs; il ne s'agit pas de nier cette multiplicité, comme si elle était une illusion; il s'agit d'en fonder le mode d'être. L'illusion, c'est de détacher leur être de l'être unique (comme si les lettres, par exemple, existaient autrement que par l'encre qui prend forme en elles) ; c'est poser que l'e s s e de l'être créaturel, c'est-à-dire de la manifestation (m a z h a r), est de l'être a u t r e que l' e s s e de l'être créateur, c'est-à-dire du Caché qui s'y manifeste. C'est quand on opère cette abstraction, que l'universitalité de l'être n'est plus qu'un désert. Or elle existe comme un écho donné en réponse au vœu du Trésor caché qui aspira à être connu, et créa la Création pour se connaître en elle. Ce n'est pas l'homme qui est seul; c'est Dieu qui est Seul (a h a d) [143].

«Ce qu'il faut entendre par ce désert, disent nos T a' w î l â t, c'est l'être dans son universalité, quand il se montre comme a u t r e que l'Etre divin, lequel est caché à l'intérieur de lui. Frappé de cécité, l'être ne se voit pas soi-même; il n'a pas conscience d'être l'écho de la manifestation des théophanies (z o h û r - e t a j a l l i - y â t). Pour cette raison on symbolise par le corps ce monde-ci, et par l'ésotérique du corps (b â t i n - e j i s m) l' o u t r e m o n d e . Quant à la manifestation des théophanies, c' e s t e l l e q u e l' o n a p p e l l e s e i g n e u r (m a w l â, c'est-à-dire Mawlânâ, l'Imâm; cf. ci-dessus l'Imâm comme D e u s r e v e l a t u s, w o j û d - e m o t l a q). D'où ce distique: De ce monde à l'outremonde il n'y a pas loin, mais voilà que sur la route, ton être à toi dresse un mur. Tu comprendras le sens de ce propos par un certain Homme (l'Imâm, ou bien l'humanité imâmique), non point par n'importe qui. Car Dieu triomphe dans son a m r (12: 21, son logos créateur, auquel correspond l'Imâm, § 6).»

On trouve ici un symbolisme s'accordant avec ce qui précède: le corps, c'était déjà la lettre morte, la s h a r î' a t privée de son sens spirituel intérieur. Ici, c'est le désert, le désert de l'être, quand l'être est privé de son sens théophanique. Accéder au secret théophanique de l'être, c'est trouver caché au cœur de ce désert la Face divine; c'est cela même accéder à l'Imâm comme théophanie primordiale. En ce sens, c'est donc un avènement personnel à l'outremonde, lequel est précédé de l'eschatologie intérieurement

vécue dans le temps propre de l'âme. Les deux distiques choisis ensuite par le commentateur (le premier étant G.R. 534, le second non identifié) prennent alors une résonance techniquement ismaélienne: «C'est par lui (l'Imâm) que tu connais Dieu (H a q q) en toute occurence; ne transgresse pas ta limite (ton h a d d). Le Vrai (Haq q), c'est par le porte-vérité (m o h i q q , l'Imâm) que tu le comprendras au sens vrai (t a h q î q). Apprends-le bien de moi; acquiesce à ce symbole (r a m z).» Le thème du paragraphe suivant est ainsi donné.

24. Il va de soi que l'idée d'atteindre à sa «limite», de ne pas transgresser sa «limite» (h a d d), ne présente pas tout à fait les mêmes implications chez Lâhîjî et chez un ismaélien, pour qui le mot h a d d revêt son sens technique, en s'appliquant d'emblée aux rangs de la hiérarchie spirituelle des h o d û d - e D î n .

G.R. 511 demande: «La conjonction du virtuellement non-être (m o m k i n) [144] et du nécessairement être (w â j i b), qu'est-ce donc? L'histoire de la proximité et de la distance, du plus et du moins, qu'est-ce donc?» La première partie de la question réfère à ce qui fut déjà mentionné au paragraphe précédent. En termes philosophiques, w â j i b c'est l'être qui ne peut pas ne pas être (dont l'essence même consiste à être). Le m o m k i n , c'est l'être qui, en étant, pourrait ne pas être. Ce n'est ni du possible (comme futurible) ni du «contingent». Car c'est de l'être qui est; s'il n'était pas, c'est que, sa cause parfaite n'étant pas donnée, il ne pourrait pas être; il serait impossible. Et s'il est, c'est qu'il est nécessairement, mais par une nécessité qu'il détient de son Principe. A le considérer abstraitement en lui-même, théoriquement isolé de son Principe, il sombre dans le non-être (c'est le désert dont parle le paragraphe précédent).

En termes théosophiques, c'est le rapport du m a z h a r et du z â h i r , de la forme d'apparition avec le Caché qui se manifeste en elle; il y a entre eux une nécessaire unité de l'acte d'être. D'où le motif de la révélation du Trésor caché, intervenant dans le paragraphe suivant. Et c'est ce que Lâhîjî (M.I., 410-411) commente ainsi: trop proche de toi, tu es retombé loin de toi-même. Proximité excessive aussi bien que distance excessive empêchent la perception.

Tu ne comprends pas que c'est l'Etre divin qui s'épiphanise par ta forme. La Théophanie (tajallî-eshohûd-e ilâhî) se produit par les formes des heccéités éternelles (a'yân thâbita, individualités archétypiques). Chacune a son aptitude propre qu'elle ne partage avec aucune autre. Il n'y a pas deux théophanies identiques. La théophanie est en fonction de la capacité de l'héccéité éternelle, c'est-à-dire de l'aptitude ontologique fixée par une limite intransgressable. C'est pourquoi la théophanie varie en fonction des réceptacles. Toute individualité qui a une capacité plus grande de manifester les perfections de l'acte d'être de l'Etre divin, est plus proche du Principe. Et inversement. Il en va comme de l'apparition de la lumière du Soleil traversant les vitraux qui diffèrent en couleur et en pureté, en forme et en épaisseur.

Certes, ces considérations ne sont pas étrangères à notre auteur ismaélien. Mais l'accent est mis sur l'identification de la lumière théophanique avec l'Imâm éternel comme théophanie suprême. C'est par sa fonction homologue à celle de la christologie, que l'imâmologie préserve la théosophie ismaélienne de tout soupçon de tashbîh, puisqu'elle ne met jamais en cause le Super-être, l'absconditum. Proximité et distance s'entendent par rapport à l'Imâm comme Deus revelatus. Nos Ta'wîlât préfèrent alors parler de ceux qui se sont transférés, promus, à leur «limite», ont trouvé l'accès à leur hadd (en employant la tournure déjà signalée ci-dessus § 15). Nous retrouvons ainsi la structure de la confraternité ismaélienne, caractérisée par le rapport de chaque hadd, chaque rang supérieur, avec son mahdûd, le rang inférieur qu'il contient, qu'il délimite (on évoquera plus loin, à ce propos, les hiérarchies dionysiennes). C'est cette structure qui, le second traité de notre Trilogie nous l'a montré, crée une solidarité métaphysique de ses membres jusque dans l'Au-delà, et qui, transposée par le ta'wîl mystique au plan du microcosme, signifie les «limites de ton être», celles qui attirent le sâlik vers elles et par lesquelles il s'élève jusqu'à devenir le 'arif (cf. § 4 in fine). C'est cette «mise en balance» qui justement a permis de définir les qualifications du sâlik, du kâmil et du 'arif, par rapport aux rangs de la da'wat qu'ils ont respectivement pour «limite»: le Dâ'î, le Hojjat,

l'Imâm (§ 6). Chaque fois la «limite» atteinte modifie la proportion de lumière et de ténèbres dans l'être intérieur, et cette proportion est définie en fonction de la proximité par rapport à l'Imâm, proximité qui n'est pas une relation spatiale avec une personne physique, mais proximité spirituelle (§ 5 in fine).

«Ceux-là qui se sont promus (élevés) à leur limite (le hadd dont ils étaient le mahdûd), ceux-là sont proches de la lumière de l'Imâm (nûr-e Imâm). Ceux qui sont les Adversaires[145], lesquels sont les purs Exotéristes, sont très loin de l'approche (leur capacité théophanique tendant à zéro). Le proche, c'est celui qui prend comme objet de contemplation (manzûr, point de mire) la Lumière (c'est-à-dire la lumière de l'Imâm, la théophanie; cf. § 6, l'expression «avoir la face tournée vers» le Dâ'î, le Hojjat, l'Imâm). L'éloigné, c'est celui qui prend comme objet de contemplation (comme point de mire) la Ténèbre[146]. C'est qu'en effet la Lumière et la Ténèbre coexistent toutes deux dans un même être: la Ténèbre, c'est le corps matériel; la Lumière, c'est l'Esprit (rûh). Certains fixent leur contemplation sur la Ténèbre, d'autres sur la Lumière» (p. 148 l. 9-13).

Autrement dit, cette réminiscence manichéenne signifie que le corps, la sharî'at, la Ténèbre, et l'Esprit, la haqîqat, la Lumière, coexistent dans le même individu. Au fur et à mesure que par l'enseignement ésotérique de l'Imâm, en découvrant la perle cachée de la Gnose, l'adepte se libère du corps, de la sharî'at et de la Ténèbre, des servitudes de la religion littérale et de la conscience légalitaire, la lumière de l'Imâm qui est résurrection (Qiyâmat), investit son être. Par là même se trouvent préparés les paragraphes qui vont suivre. La syzygie de l'Imâm et de son Hojjat va devenir le dialogue intérieur de l'âme avec l'Imâm comme Ame de l'âme, Aimé éternel. «Accéder à sa limite» s'entendra de celui qui, ayant atteint au «Hojjat de son être», est celui dont l'Imâm est la «limite» et que l'Imâm a promis de rendre semblable à lui (§ 6). C'est pour le Spirituel accéder au «Sinaï de son être.»

Ce symbole du Sinaï, nous le rencontrons déjà dans le petit roman d'initiation que Sohrawardî a intitulé «Récit de l'exil occiden-

tal».Là même, la figure que le pèlerin découvre au sommet du Sinaï mystique, typifie à la fois sa propre Nature Parfaite (al-tibâ'al-tâmm), le "Gabriel de son être", et la dixième Intelligence du plérôme archangélique, celle qui est l'Ange de l'humanité, Gabriel ou l'Esprit-Saint [147]. Ici le sommet du Sinaï mystique est dominé par la figure de l'Imâm, et nous connaissons déjà, par le second traité de notre Trilogie, le lien que la cosmogonie établit entre l'Imâmat et le drame de l'Anthrôpos céleste (Adam rûhânî), celui qui, de troisième Intelligence du plérôme, devint précisément la dixième. Avec cette ascension au "Sinaï de son être", le mystique achève l'expérience de son eschatologie personnelle au présent. En revivant l'état de Moïse au sommet de la montagne, c'est le "Moïse de son être" qui est volatilisé par l'éclat de la théophanie; l'extase est l'anticipation de l'eschatologie.

3. L'olivier au sommet du mont Sinaï

25. Pour donner leur signification plénière aux paragraphes qui vont maintenant marquer le sommet de nos Ta'wîlât, il importe d'avoir en la pensée certains thèmes qui les ont préparés. Déjà, lorsqu'il fut question du passage de l'état de mohibbîya (être l'ami de Dieu) à l'état de mahbûbîya (être l'aimé de Dieu, ci-dessus § 9), cet état mystique fut typifié dans le cas de Moïse atteignant au «Sinaï de son être» : lorsque le Seigneur se manifeste à la montagne de son corps (i.e. de sa personne), Moïse tombe évanoui; le mystique, occulté à lui-même, a accompli le Retour. En outre, nous avons pu observer (§ 14), à propos d'une allusion au verset de la Lumière (24:35), que l'olivier qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident, symbolise l'Imâm (cf. § 24, la "lumière de l'Imâm"). Antérieurement (§ 5 in fine), on avait été attentiif au propos de l'Imâm: «Je suis avec mes amis partout où ils me cherchent... Celui à qui j'ai révélé mon essence, n'a plus besoin d'une proximité physique. C'est cela la grande Résurrection.» Il importe également d'avoir en la pensée tout ce qui a été relevé jusqu'ici, concernant la suprématie de l'Imâmat sur la mission prophétique. La théophanie au Sinaï est précisément, comme telle, la manifestation du Deus revelatus, c'est-à-dire

de l'Imâm et de l'Imâmat. Que ce soit dans le cas personnel de Moïse ou dans celui de l'adepte atteignant au «Moïse de son être», la situation implique toujours par elle-même la précellence absolue du rang spirituel de l'Imâm. Le M o s t a j î b et le prophète-dâ'î sont dans le même cas; le dâ'î vient d'auprès le Hojjat de l'Imâm, et il appelle le M o s t a j î b à l'Imâm ou à son Hojjat.

On a pu dire, en parlant de la théosophie du soufisme en général, que la prophétologie mystique n'est rien d'autre que la représentation shî'ite de l'Imâm transposée au Prophète; que le Q o t b (le pôle) des mystiques est identique à l'Imâm; que seul l' A n t h r ô p o s est le miroir de la Face divine, et qu'il y a identité entre ce miroir et l'I m â m a l - m o b î n [148]. Tout cela est d'importance ici même, où notre texte apporte une contribution d'importance majeure au problème des rapports du soufisme et du shî'isme. Mais il apparaît aussi que, si la prophétologie mystique est une transposition de l'imâmologie, c'est pour donner quelque chose comme une imâmologie sans Imâm (équivalent de ce que serait une christologie sans Christ); la structure est altérée, et tout l'équilibre est compromis. Car il y aura à se demander dans quelle mesure, structurellement, la prophétologie mystique comme telle est concevable sans imâmologie, c'est-à-dire en dehors du shî'isme. L'œuvre même d'Ibn 'Arabî la postule si bien que, chez un grand commentateur shî'ite des F o s û s comme Haydar Amolî, les figures des "Quatorze Très-Purs" trouvent spontanément leur place dans les diagrammes. Ici même, l'intériorisation de la prophétologie mystique qui permet à l'adepte, en répétant le cas de Moïse, d'accéder à l'Imâm au "Sinaï de son être", implique bien l'ordre de préséance des Figures dont nous avons constaté qu'il est à la fois celui de l'imâmologie d'Alamût, et celui que symbolise, chez Jâbir ibn Hayyân, la séquence des lettres ' a y n , s î n , mî m.

Par une disposition intentionnelle des distiques de G.R., notre commentateur ismaélien introduit le motif central de la théophanie, typifié dans le célèbre h a d î t h q o d s î déjà produit ici: «J'étais un Trésor caché; j'ai aimé à être connu; j'ai créé la Création afin d'être connu (ou, selon une variante: afin de me connaître en elle).» Allusion y est faite dans le distique G.R. 137 (p.148 l.15); puis les distiques G.R. 457,471-475 (avec quelques interversions, p. 149 l. 1-6)

forment un court intermède qui ramène au distique G.R. 138 (p. 149 l. 7). «Médite cette histoire: J'étais un Trésor caché. Jusqu'à ce que tu l'aies comprise, les secrets te resteront celés.» Lâhîjî (M.I., 109) donne ici un commentaire entièrement conforme à l'enseignement d'Ibn 'Arabî: l'Essence divine (d h â t - e H a q q) est cachée dans la perfection même de sa lumière. La Manifestation de tout être a pour fondement la théophanie (t a j a l l î-e s h o h û d î), laquelle signifie la manifestation de l'Etre divin par les formes des heccéités éternelles [149].

L'amplification de nos T a ' w î l â t ne s'entend bien que si l'on a particulièrement en la pensée le double thème de l'Imâm (l'Anthrôpos céleste) comme miroir ou Théophanie éternelle, et du Hojjat comme de la personne à laquelle et par laquelle se manifeste l'Imâm (on a vu précédemment que telle était la signification du Paradis d'Adam, de l'arche de Noé, du Buisson ardent pour Moïse, de Maryam pour Jésus, de Gabriel pour Mohammad). Elles nous exposent ceci: «Il y a pour l'homme deux montagnes: l'une est la montagne de l'intelligence (t û r - e ' a q l), l'autre est la montagne de l'amour (t û r - e ' i s h q), ainsi que le Qorân en témoigne: J'en jure par le figuier et par l'olivier. Par le mont Sinaï. Par ce pays de sécurité (95: 1-3) [149a]. Ce qui veut dire: l'amour a été caché dans la forme humaine terrestre, et par cette montagne (i.e. cette forme humaine) un arbre est apparu, ainsi qu'il est dit: l'olivier est au sommet du Sinaï. De même l'amour est au sommet de l'intelligence. La sécurité de la cité dépend de l'homme terrestre; la sécurité de l'être dépend de l'amour,» lequel est l'Imâm (cf. ci-dessous § 26).

Le Sinaï et l'olivier sont ici des symboles particulièrement goûtés par une cosmogonie qui est essentiellement une théophanie, et qui revêt, comme telle, la forme fondamentale de l'imâmologie (puisque sans celle-ci, l'unicité de l'être entre H a q q et K h a l q impliquerait fatalement le t a s h b î h). «L'amour a été caché dans la forme humaine terrestre», c'est-à-dire pour chaque mystique dans le "Sinaï de son être". Le Sinaï typifie la montagne de l'amour et des entretiens confidentiels de l'amour (m o n â j â t). Cet amour, c'est l'aspiration du Trésor caché à se manifester pour être connu (ou pour se connaître) dans sa Manifestation. En prenant la forme humaine

terrestre, cette Manifestation l'occulte *eo ipso* en celle-ci. Le Hojjat, c'est le rang spirituel de celui à qui s'est révélé le secret de sa propre personne, à savoir que celle-ci, comme celle de Moïse, *est* le Sinaï, car c'est au sommet (c'est-à-dire au cœur) de ce Sinaï, que se révèle la forme théophanique de l'Imâm éternel (l'Anthrôpos), initiale révélation à soi-même du Trésor caché. Ou, comme il sera dit au paragraphe suivant, c'est le sanctuaire où l'Ame de l'âme se révèle à l'âme. Car cette Ame de l'âme c'est l'Imâm, c'est l'olivier mystique qui se dresse dans les hauteurs invisibles du Sinaï de l'amour.

Le Sinaï et l'olivier sont ici des symboles correspondant aux deux lettres *'ayn* et *sîn* (l'Imâm et Salmân, son Hojjat) chez Jâbir ibn Hayyân, et que le *ta'wîl* met explicitement en référence au microcosme. La fructification de la théosophie shî'ite en amour mystique est sans doute ce que nos études avaient le plus souvent perdu de vue jusqu'ici. Or, sans cette fructification, le secret de la théophanie que détient l'imâmologie, ne se révélerait pas. Après avoir gravi la montagne de l'intelligence, il faut gravir le Sinaï de l'amour. C'est pourquoi, si l'intelligence est le guide qui conduit vers le secret de la théophanie, elle est aussi le guide qui finalement s'efface (comme Virgile devant Béatrice). D'où, les très beaux vers que citent ici nos *Ta'wîlât* et qui sont ceux-là mêmes par lesquels Sohrawardî introduit le roman mystique qu'il intitule *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* (*Mo'nis al-'Oshshâq*):

«S'il n'y avait l'amour ni la douleur d'amour,
"Qui donc entendrait jamais les doux propos que tu profères?
"S'il n'y avait la brise qui soulève les boucles de l'Aimée,
"Qui révélerait à l'ami le visage de l'Aimée?

26. Nos *Ta'wîlât* poursuivent: «C'est en ce sens que l'on a dit: Rien ne peut être fait sans que le Hojjat ne soit guide, pour la raison même qui a fait dire également: l'arbre (l'olivier) c'est l'Imâm, et la montagne du Sinaï, c'est le Hojjat.» Et c'est bien en même temps le sommet de nos *Ta'wîlât*, puisque c'est ici que l'expérience de l'amour mystique se noue à l'imâmologie, ou que l'imâmologie éclôt en amour mystique. Le rang du Hojjat, le "Hojjat de ton être", c'est le Sinaï de l'amour qu'il faut gravir pour atteindre à l'olivier qui croît à son sommet invisible, c'est-à-dire atteindre à l'Imâm comme à l'Aimé invisible, que le mystique découvre caché à l'intérieur de lui-

même. Lorsque, pour finir, le § 47 prescrira à l'adepte de se promouvoir, s'exhausser au rang du Hojjat, cela voudra donc dire: plus haut que la montagne de l'intelligence, gravir le Sinaï de l'amour, jusqu'à l'olivier qui symbolise l'Imâm.

Et ce faisant, l'adepte, le migrateur (sâlik), répète l'acte même du prophète qui, comme Dâ'î, commence par s'acheminer vers le Hojjat de l'Imâm. La rencontre du Dâ'î ou du Nâtiq (prophète) avec le Hojjat, c'est l'événement qui a été typifié de façon diverse (Paradis d'Adam, Arche de Noé, visitation des Anges chez Abraham etc.). C'est pour l'adepte, gravissant le Sinaï psycho-cosmique, atteindre au "Hojjat de son être", c'est-à-dire "devenir comme Salmân" (le "Salmân du microcosme"). Cette rencontre dont jaillit le feu de la gnose, c'est aussi l'entrechoc du corps et de l'âme, de la sharî'at et de la haqîqat, du zâhir et du bâtin. Car la perception théophanique, "comme le feu latent dans la pierre et dans le fer, Dieu l'a cachée à l'intérieur de l'âme et du corps" (G.R. 430) [150]. «Ce qui veut dire, explique notre commentateur ismaélien: de même que de l'entrechoc de la pierre et du fer jaillit la lumière par laquelle le monde et l'homme sont illuminés, de même par la rencontre du Hojjat et du Nâtiq est manifestée la gnose, grâce à laquelle le cosmos et l'homme deviennent des théophanies.»

27. «Quand la pierre et le feu s'entrechoquent, par leur lumière les deux mondes sont illuminés» (G.R. 432, M.I., 365). Sur ce distique nos Ta'wîlât s'étendent encore longuement: «Cela veut dire: grâce à la pédagogie spirituelle (tarbiyat) du Guide parfait (pîr-e kâmil, i.e. le Hojjat), l'être et la conscience intime du mostajîb sont si complètement illuminés et transfigurés que les deux univers se manifestent et s'éclairent pour lui. Le shaykh (Mahmûd Shabestarî) explicite: Par leur réunion, voici que s'élucide le Secret; ce que tu as appris, accomplis-le en toi-même (G.R. 431, M.I., 365). Ce qui veut dire: Par l'âme et le corps (symbolisant le bâtin et le zâhir, la haqîqat et la sharî'at) qui sont ensemble le Qorân total, est manifesté le secret de l'amour qui illumine le monde et l'homme, de même que (le secret est manifesté par la réunion) du Asâs et du Nâtiq, du Hojjat et de l'Imâm, comme le Qorân en apporte le témoignage en disant: Ils t'interrogeront sur l'Esprit. Réponds: l'Es-

prit est un impératif (a m r , ou la chose) de mon Seigneur (17:87), de même que l'on appelle l'âme (j â n) un impératif divin (ou r e s d i v i n a , a m r-e i l â h î), et qu'à l'intérieur de l'âme il y a un secret (s i r r) qui est l'Ame de l'âme (j â n-e j â n).»

Le t a ' w î l réussit admirablement ici l'opération de la "balance" entre les rangs de la hiérarchie ésotérique et les niveaux de l'expérience spirituelle (l'isomorphisme du hiérocosmos et du microcosme). Comme on l'a signalé déjà (§§ 5 et 6), la mention du Asâs et du N â t i q figure ici comme une réminiscence de la terminologie fâtimide; en fait, c'est la syzygie de l'Imâm et du Hojjat qui correspond à l'usage vivant dans l'Ismaélisme d'Alamût. Que les deux premières désignations soient tombées en désuétude, c'est ce que signale le fait que les quatre termes ne sont pas réellement homologues, sans que notre auteur s'en rende bien compte. Le Hojjat n'est pas à l'égard de l'Imâm, dans le même rapport que le A s â s envers le N â t i q . Précisément, d'un rapport à l'autre il y a le bouleversement introduit par l'imâmologie d'Alamût dans le système des correspondances, reconnues à l'époque fâtimide, entre les hiérarchies du monde céleste et celles du monde terrestre. L'Imâm (ayant préséance sur le prophète) est l'homologue du Logos créateur (A m r); le Hojjat est l'homologue de la première Intelligence ou Intelligence cosmique. L'Imâm est le A m r de tout le 'â l a m-e A m r. Aussi, est-ce cette homologation qui permet à son tour leur mise en relation avec les états du mystique, parce que c'est cette structure de l'imâmologie qui définit en même temps la structure de son être. L'âme est un a m r-e i l â h î (une r e s d i v i n a), et le a m r de ce a m r, c'est l'Ame de l'âme. L'âme, c'est le Hojjat de son être, le «Sinaï de son être». L'Ame de l'âme, c'est l'Imâm, l'olivier au sommet du Sinaï de l'amour. Mais puisque ce Sinaï, c'est le "Sinaï de son être", elle e s t cet amour; et c'est pourquoi elle découvre dans son être, au cœur ou au sommet de son être, l'Ame de l'âme, l'Imâm comme Aimé éternel.

C'est à cette identification ultime que conduisent nos T a'w î l â t. Au moment où l'imâmologie se transmue en mystique d'anmour, elles nous font entendre de nouveau les deux distiques qui avaient jalonné l'entrée dans la voie menant au Sinaï mystique: «Ne parle pas trop du corps et de l'âme, car l'âme, je l'ai vue sans le

corps; je fus dans l'oratoire de l'Aimé (j â n â n) où je vis l'Ame de l'âme (j â n).» Notre auteur ismaélien souligne: «Ce qui veut dire que l'amour est l'âme, et que l'Aimé est l'Ame de l'âme.[161]» Il avait été dit auparavant (§ 25): le Hojjat est le Sinaï de l'amour, et l'olivier à son sommet, c'est l'Imâm. La syzygie du Hojjat et de l'Imâm devient ainsi le dialogue intérieur de l'ami et de l'Aimé.

Et voir l'âme sans le corps, c'est voir enfin la h a q î q a t libérée de la s h a r î 'a t, la pure réalité spirituelle libérée de l'apparence et de la lettre. C'est tout l'esprit d'Alamût. Ce n'est pas un raisonnement théorique, c'est expérience de résurrection. Approcher de l'olivier qui se dresse au sommet du Sinaï, cela donc symbolise pour le mystique le fait d'accéder à l'Ame de son âme: rencontrer l'Imâm dans son être intérieur, atteindre à l'Imâm de son être. Pour reprendre les termes déjà cités ici: celui qui y atteint, c'est le 'â r i f que l'Imâm promet de rendre semblable à lui comme Salmân, parce qu'il lui révèle son essence; le 'â r i f n'a plus besoin de sa proximité physique en ce monde, puisque c'est dans le monde spirituel, au sommet de son Sinaï, qu'il le trouve et le rencontre. Et c'est cela Q i y â m a t-e b o z o r g : la grande Résurrection. Et c'est cela aussi qui, déjà précédemment, nous fit évoquer l'idée du "témoin dans le Ciel" (s h â h i d f î'l-s a m â), du «guide invisible» (o s t â d-e g h a y b î, s h a y k h al-g h a y b) dont Najmoddîn Kobrâ et Semnânî nous attestent une expérience vécue. Parce qu'au fond, il s'agit d'un pressentiment qui est essentiel à toute la spiritualité shî'ite, quelles qu'en soient les formes. Au début d'un opuscule sur l'Imâmat, Mollâ Sadrâ Shîrâzi (ob. 1050/1640) écrit: «En vérité, il y a dans l'être humain une chose qui appartient au M a l a k û t, une réalité divine (a m r r a b b â n i, r e s d i v i n a) qui lui a été conférée en propre de par Dieu, et cette vertu absolument propre (khâssîya), c'est cela l'Imâmat.[162]»

28. «Ton moi à la seconde personne (ta «tuïté», t û' î-e t û) est la copie de la Figure divine; cherche en toi-même toute chose que tu désires» (G.R. 433). «Cependant, observent nos T a' w î l â t, personne ne peut réellement comprendre les secrets d'où éclôt l'énonciation de l'E g o s u m D e u s (A n â'l-H a q q).» Il est significatif qu'intervienne justement ici la célèbre outrance d'al-Hallâj. Lâhîjî la

commente (M.I., 366) dans les termes de la théosophie classique du soufisme: expérimenter le sens de la maxime «celui qui se connaît soi-même, connaît son seigneur», c'est atteindre à la vision en toi-même de la Beauté divine. Non pas à coup de preuves et d'arguments théoriques, mais en reconduisant ton propre être métaphorique (m a - j â z î) à l'Etre réel par lequel subsiste et surexiste l'individuation.

En termes ismaéliens, l'expérience se situe par d'autres précisions. Celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur, cela veut dire "connaît son Imâm", c'est-à-dire cette "Ame de l'âme" à laquelle le mystique accède au Sinaï de son être. Cette Ame de l'âme est celle à laquelle il dit «toi»; c'est son moi à la seconde personne, cette t û î-e t û qui, par l'intériorisation mystique de l'imâmologie, prend sa valeur irrémissible. En présence de l'Ame de l'âme, le «Moïse de son être» est volatilisé; son moi à la première personne, c'est-à-dire son âme, en se contemplant dans l'Ame de l'âme, devient simultanément la contemplée de celle-ci, et celle-ci articule en son lieu et place E g o s u m D e u s. Il y aurait, certes, à approfondir la résonance proprement shî'ite de cette «locution théopathique». Une simple indication nous en est donnée, et c'est déjà beaucoup.

Les autres distiques de ce paragraphe (G.R. 435: E g o s u m D e u s est le dévoilement absolu des mystères; hormis Dieu, y a-t-il quelqu'un qui puisse dire E g o s u m D e u s?) réfèrent la locution théopathique hallâjienne au sens mystique du verset qorânique: "Il n'est aucune chose qui ne le glorifie par sa louange" (17: 46, G.R. 438). Pour Lâhîjî (M.I., 368-371) comme pour Ibn 'Arabî [163], la Création étant théophanie, c'est-à-dire la manifestation des Attributs divins, la louange de chaque être, c'est précisément la manifestation de l'Attribut dont cet être est lui-même la forme de manifestation (m a z h a r). La louange que chaque être rend à l'Etre divin, c'est la louange que le Trésor caché, en se révélant à lui-même, se rend à lui-même. "Et c'est par ce sens mystique, ajoutent nos T a' w î l â t, que l'on a la compréhension de l'ensemble des choses."

Le développement de ce thème fournit à Lâhîjî l'occasion d'insérer ici l'un de ces M e m o r a b i l i a épars dans son volumineux commentaire, et qui sont autant de précieux témoignages d'expéri-

ence mystique. Nous avons commenté ailleurs une autre de ses visions mémorables, celle de la Lumière noire [164], dont le motif reparaîtra également plus loin (ci-dessous § 42). Les études de psychologie mystique auront tout intérêt à comparer ces témoignages. Ici il s'agit d'une vision au cours de laquelle tous les êtres firent entendre au mystique, comme en un chant d'extase, l'E g o s u m D e u s. Un détail de la fin du récit n'est pas sans rappeler le début du "Récit de l'Oiseau" d'Avicenne (le lien entravant le pied) [165]. Il y est fait en outre allusion au verset qorânique de la fission de la Lune (54:1), auquel 'Alî Torkeh Ispahânî (ob. 830/1427) a, de son côté, consacré tout un traité [166]; bien entendu, il ne s'agit pas de la masse physique de l'astre, mais du b â t i n a l-f a l a k, le Ciel ésotérique de la Lune, dont l'atteinte est la première étape de l'ascension mystique. Nous donnons ici en note la traduction du récit de Lâhîjî [167]

A partir d'ici, nos T a ' w î l â t marquent une nette transition. "Après cela, il importe de savoir..." (p.151 l.12). Elles vont se frayer la voie dans une autre région de la "Roseraie du Mystère" (la première partie du poème, comprise entre les distiques G.R. 166 et 209). Les thèmes qui se succèdent illustrent ce que l'on peut appeler une "topographie symbolique".

130. Corr. p. 142 l. 13 lire *jism o jân;* les deux distiques sont répétés au § 27, p. 151 l. 1-2.

131. Comparer le propos de Mohammad Karîm Khân Kermânî: «Celui en qui n'est pas l'Esprit de la foi, est un mort. Evite de t'asseoir et de parler avec les morts, car quel enseignement attendre des cadavres?» Cf. notre étude *L'école shaykhie en théologie shi'ite*, p. 32.

132. Nos *Ta'wîlât* (p. 144 l. 1-2) intervertissent l'ordre des distiques en citant G.R. 594 avant 593. Pour la séquence des thèmes il est préférable de rétablir l'ordre du poème.

133. Comparer l'intériorisation du Rituel chez Ibn 'Arabî: chaque âme est l'imâm conduisant la Prière dans son propre microcosme; cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. pp. 192 ss.

134. Cf. en particulier le hadith cité à la fin de notre introduction au livre de Moh. Mo'in, *Mazdayasnâ wa ta'thir-e ân dar adabiyât-e fârsî* (Le mazdéisme et son influence dans la littérature persane) Téhéran 1948, pp. 35-36, ainsi que quelques textes de 'Attâr, *ibid.* pp. 27-28.

135. Ou selon une variante de Lâhîjî (M.I., 424): «Ne sais-tu pas que cette voie est celle du culte du Feu?»

136. Corr. p. 145 ligne 6. lire تعملون au lieu de تعلمون

137. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 7-7b, trad p. 30.

138. Ce distique figure p. 766 de l'édition Samî'î, parmi ceux qui traitent des symboles soufis empruntés au mazdéisme et au christianisme (*bot, zonnâr, tarsâ'î*): sur ces symboles, cf. l'étude citée ci-dessus note 134, p. 26.

139. *Haft Bâb*, p. 58.

140. Pour l'ensemble des traditions concernant la sortie de Dajjâl et celle de Gôg et Mâmôg, cf. *Safinat Bihâr al-Anwâr*, I, pp. 11 et 429-430. Comparer l'expression *Dajjâl al-zamân* (celui qui, à chaque époque, veut usurper le *sirr al-khilâfa*) dans les *Tadbirât* d'Ibn 'Arabî (H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften*), p. 144

du texte.

141. Le texte porte, p. 146 ligne 8, بحق حق.

142. Sur le mot *mohiqq*, cf. *Tasawworât*, p. LVI et index s.v., *Shanâkht-e Imâm*, fol. 12-13, trad. p. 42; *Haft Bâb*, index s.v. *Mard-e Haqq, Mard-e waqt, Mohiqq*.

142a. Sur le symbolisme de la perle, voir l'importante étude de Moh. Mokri, *Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes Fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq)*, Journal Asiatique 1960, pp. 463-481.

143. La variante de G.R. 460 (p. 147 l. 12) dans l'édition Sami'î: «En dehors de moi y a-t-il quelqu'un d'autre dans ce désert?» inverse la situation. C'est l'homme percevant sa solitude, parce qu'il n'a pas conscience de soi comme écho de l'Etre divin.

144. Sur *momkin* et *imkân*, cf. encore ci-dessous § 30 note 159.

145. Comparer le second traité de cette Trilogie §§ 14, 66 ss. Sur l'expression *ahl-e tadâdd (tazâzz)*, cf. *Shanâkht-e Imâm*, index s.v. et *Haft Bâb*, index s.v.

146. Selon la correction proposée dans l'apparat critique p. 148, pour la ligne 11, dont le texte ne serait qu'une simple répétition.

147. Cf. notre édition du texte (arabe et persan) de la *Qissat al-ghorbat al-gharbiya* in *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (Bibl. Iranienne, vol. 2), Téhéran-Paris 1952, pp. 273-297, et trad. dans notre étude *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII) Zürich 1950.

148. Cf. les thèses de Tor Andreae résumées in H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften*, pp. 113 ss. 117 ss.

149. Sur le motif de la création comme théophanie, cf. notre livre cité ci-dessus note 133, pp. 137 ss.

149a. Il serait intéressant de grouper les typifications spirituelles que les commentateurs du Qorân ont perçues dans ces versets. Dans son grand commentaire en persan, *Minhaj al-Sadiqîn* (Téhéran 1316 h. L, vol. III, *ad loc.*), Mollâ Fathollâh en recense un certain nombre. Le figuier typifie l'oratoire (*masjid*) des Sept Dormants (*ashab al-Kahf*), tandis que l'olivier typifie l'oratoire des prophètes. Ou encore: le figuier typifie l'Imâm Hasan, l'olivier l'Imâm Hosayn, le Sinaï typifie le premier Imâm, le pays de sécurité typifie Fâtima al-Zahrâ'.

150. Ici le commentaire de Lâhîjî (M.I., 364-365) nomme également les deux montagnes (*tûr*) de l'intelligence contemplative et de l'amour, mais se limite à un enseignement d'éthique mystique qui est loin d'atteindre la portée du symbole du Sinaï et de l'olivier, mis en œuvre par nos *Ta'wilât*.

151. Corr. p. 151 ligne 3, au lieu de *jânân* lire évidemment *jân-e jân*, comme l'indique le distique qui précède; sinon la phrase serait une tautologie.

152. D'après Shaykh Aghâ Bozorg, *Al-Dharî'a ilâ tasânif al-Shî'a*, vol. II, Najaf 1355 h. l., p. 333, n° 1325. Il ne m'a malheureusement pas encore été possible de trouver un manuscrit de cette *risâla* de Mollâ Sadrâ sur l'Imâmat.

153. Cf. notre ouvrage sur Ibn 'Arabî cité ci-dessus note 133, pp. 81 ss.

154. Voir traduction et commentaire de ce texte où Lâhîjî raconte son expérience visionnaire de la *lumière noire*, dans notre étude *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, pp. 231 ss.

155. Voir traduction et commentaire du *Récit de l'Oiseau* dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionaire* (Bibl. Iranienne, vol 4), t. I, pp. 212-235.

156. Nous avons longuement analysé ce traité de 'Alî Torkeh Ispâhânî sur la «fission de la Lune» dans notre étude sur *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI), Zürich 1958, pp. 100-137.

157. Voici le texte de cette confession extatique de Shamsoddîn Lâhîjî: «Certaine nuit, après m'être acquitté de la Prière et des récitations liturgiques prévues pour les heures nocturnes, je continuai à méditer. Et voici qu'extatiquement absorbé, j'eus une vision. Il y avait un *khânqâh* (une loge de Soufis) extrêmement élevé; il était ouvert; moi-même, j'étais dans le *khânqâh*. Tout à coup je vis que j'en étais sorti. Je vis que la totalité de l'univers, dans la structure qu'il présente, consistait en lumière. Tout était devenu monochrome (*yak-rang*), et tous les atomes des êtres, par leur mode d'être propre et leur vertu particulière, proclamaient *Ego sum Deus (Anâ'l-Haqq)*. J'étais incapable d'interpréter comme il le fallait, le mode d'être qui le leur faisait proclamer. Lorsque j'eus perçu visionnairement cet état, une ivresse et une exaltation, un désir et une délectation extraordinaires, se firent jour en moi-même. Je voulus m'envoler dans les airs. Je m'aperçus qu'il y avait à mon pied quelque chose qui ressemblait à une pièce de bois, et qui m'empêchait de prendre mon envol. Avec une émotion violente, je frappai mon

pied contre terre de toutes les manières possibles, jusqu'à ce que cette pièce de bois se détachât. Comme une flèche qui s'élance de l'arc, ou plutôt avec cent fois plus de force, je m'élevai et m'éloignai. Lorsque j'arrivai au premier Ciel, je vis que la Lune s'était fendue, et je passai à travers la Lune. Puis, revenant de cet état et de cette absence *(ghaybat)*, je me retrouvai présent » (M.I., 370). Comparer ci-dessous § 42, note 192, le récit concernant la perception de la Lumière noire.

VI. Topographie symbolique
(§§ 29-39)

1. Sîmorgh et la montagne de Qâf

29.«Que connais-tu de ce qui est forme visible et de ce qui est sens caché ? L'autre monde, quel est-il ? De ce monde-ci, qu'en est-il ?» (G.R. 166). Evidemment, il y a une première réponse fort simple: tout ce que l'on peut percevoir par les sens externes est forme sensible (s û r a t , s h a h â d a t) ; tout ce que l'on ne peut pas percevoir par les sens, est réalité spirituelle suprasensible (m a ' n â) (M.I., 129-130). Nos T a ' w î l â t transposent: «Le Prophète a dit: la distraction qui te détourne de ton seigneur (m a w l â ' i k a , ton Imâm), c'est cela le monde terrestre (d o n y â). Ce qui veut dire que ce monde-ci est à l'opposite de l'autre monde, car les corps sont à l'opposite du monde des Esprits.» On a déjà vu ci-dessus (§ 23) la mise en œuvre de ce symbolisme: le corps, c'est ce monde-ci (comme z â h i r et s h a r î ' a t) ; l'Esprit, c'est l'autre monde (comme h a q î q a t et Q i y â m a t). La manifestation de l'Esprit en ce monde, c'est la Théophanie, et c'est cela "ton seigneur", c'est-à-dire l'Imâm. D'où, tout ce qui te détourne de connaître ton Imâm en te connaissant toi-même, c'est ce monde-ci, typifié comme le corps par opposition à l'Esprit.

«Sîmorgh et montagne de Qâf, qu'est-ce donc ? Paradis, Enfer et A ' r â f , qu'est-ce donc ? Et quel est ce monde qui n'est pas manifesté ? Ce monde où un seul jour équivaut à une année d'ici-bas» (G.R.167-168). Lâhîjî connaît fort bien les nombreuses histoires symboliques dont Sîmorgh et la montagne de Qâf sont le sujet [158], mais il préfère s'en tenir à son opinion personnelle (M.I., 130): Sîmorgh signifie l'Ipséité unique absolue. La montagne de Qâf qui est sa résidence, c'est la réalité éternelle de l'homme (h a q î q a t-e i n s â n î), laquelle est la forme épiphanique parfaite (m a z h a r) de la h a q î q a t divine, puisque l'Etre divin (H a q q) s'épiphanise en

elle avec tous ses Noms et Attributs. S'il est dit que la montagne de Qâf est immense et entoure l'univers, ce sens est manifesté dans la réalité constitutive de l'homme, puisqu'elle récapitule toutes les *haqâ'iq* de l'univers, *zâhir* et *bâtin* (la montagne de Qâf comme montagne cosmique est intériorisée en montagne psycho-cosmique). Dans cette correspondance se trouve fondée la vérité des deux maximes mystiques: «Celui qui se connaît soi-même, connaît son seigneur,» et «celui qui m'a vu a vu Dieu» (cf. ci-dessus § 4). Mais l'on remarquera, à cette occasion, que la juxtaposition de ces deux célèbres sentences nous montre de nouveau les périls dialectiques déjà singalés, lesquels se dessinent, lorsque le thème de *l'Anthrôpos* est posé sans référence explicite à l'imâmologie.

C'est précisément ce à quoi les *Ta'wîlât* rendent attentif, dans la mesure même où leur herméneutique s'enchaîne aux symboles précédents: «Sîmorgh, disent-elles, est le nom de l'Esprit. La montagne de Qâf qui est sa résidence (son lieu, *makân*), c'est le corps. Le paradis, c'est le plan des états spirituels auxquels on accède, quand on a franchi la limite de l'espace sensible, celui dont il est dit: Ils y sont à l'abri de la frayeur et du chagrin (3:164). Ce verset fait allusion aux habitants du paradis, lesquels sont les gnostiques.»

Tous les symboles choisis par notre auteur se substituent les uns aux autres avec une parfaite cohérence. Sîmorgh, étant le nom de l'Esprit, est le nom de l'Imâm en tant que Vérité gnostique (*haqîqat*) et Résurrection (*Qiyâmat*), par opposition au corps, lequel est la lettre de la *sharî'at* où cette Vérité est précisément cachée. Ou encore, au sommet de la montagne psycho-cosmique de Qâf qui est ta personne, se dresse le Sinaï mystique qui est le "Hojjat de ton être" (ci-dessus §§ 25 ss.), le Sinaï de l'amour supportant à son sommet l'olivier qui est l'Imâm (chez Sohrawardî également, dans le Récit de l'Exil occidental, le Sinaï est au sommet de la montagne psycho-cosmique de Qâf: au *pôle* céleste, le Rocher d'émeraude). La montagne de Qâf est à Sîmorgh ce que le Sinaï est à l'olivier. Finalement les derniers mots de nos *Ta'wîlât* font ici clairement allusion à la désignation courante de la *da'wat* comme "paradis virtuel" (*jannat fî'l qowwat*), celui où les gnostiques trouvent un refuge contre les doutes et les ignorances, et contre l'hostilité

des consciences asservies (cette désignation est même probablement à l'origine d'un épisode du mauvais roman forgé par la propagande abbaside contre l'Ismaélisme: les soi-disant "jardins d'Alamût" et leurs "orgies").

2. Iblîs et l'Enfer.

30. «L'Enfer signifie les suggestions ténébreuses du non-être virtuel (*imkân*, i.e. de ce monde)[159]. Toutes les modalités de l'Enfer sont impliquées dans le dérèglement mental inhérent au non-être virtuel. C'est la suggestion satanique, celle dont il est dit: quand un homme fait son entrée en ce monde, un Satan naît en même temps que lui[160]. Pas plus que le Satan ne consentit à suivre docilement Adam, l'âme inférieure ne consent à suivre l'intelligence. En désignant l'intelligence comme *Adam*, le cœur comme *Eve*, et l'âme inférieure comme *Iblîs*, on signifie que l'âme inférieure résiste au commandement. Tant que l'intelligence n'entre pas en guerre avec l'âme inférieure, Hârith (ibn Morra) ne se soumet pas sans combat aux commandements et aux défenses. L'Enfer est impliqué dans toute pensée que suggère le Satan.»

Ainsi les *Ta'wîlât* nous réfèrent au chapitre de l'adamologie relatif à l'«Adam partiel» qui inaugura notre présent cycle d'occultation. Les phases antérieures de l'adamologie ont déjà été évoquées ici à plusieurs reprises (cf. le second traité de cette Trilogie, chap. I et II): c'est le drame qui eut pour issue «dans le Ciel» le triomphe de l'Adam spirituel (*Adam rûhânî*) sur son propre égarement, puis le processus de la cosmogonie conduisant à l'apparition, en l'île de Ceylan, du premier Adam terrestre, lequel fut le premier Imâm et le fondateur de l'Imâmat sur terre, et inaugura le premier des Cycles qui fut un cycle d'épiphanie (*dawr al-kashf*). Nos textes ne nous permettent guère de préciser quantitativement combien de cycles d'épiphanie et de cycles d'occultation ont précédé le nôtre. En revanche, ils nous font connaître en détail le sens de la catastrophe qui amena le passage du précédent cycle d'épiphanie au cycle d'occultation actuel (*dawr al-satr*). C'est ici que le *ta'wîl* ismaélien du récit biblique et qorânique

concernant Adam et sa sortie du paradis, met en œuvre des ressources extraordinaires, grâce auxquelles les épisodes rapportés dans le Qorân (2:28 et 15:30-35) prennent un sens absolument nouveau.

On se borne à rappeler ceci[161]: au cours des trois derniers millénaires du cycle d'épiphanie qui précéda le nôtre, un ensemble de symptômes très graves annonçant un changement physique et spirituel de la condition humaine, motiva la décision des hodûd supérieurs de restaurer la «discipline de l'arcane»: instauration d'une sharî'at dont le ta'wîl ne libérera que ceux qui seront aptes à percevoir les symboles, et qui passeront par une nouvelle naissance. C'est cette chute qui est désignée comme la «sortie du paradis». Le dernier Imâm du cycle, Honayd, intronisa son fils, le jeune Adam, notre Adam «historique». Seuls, refusèrent de le reconnaître Iblîs et les siens. «En ce temps-là» Iblîs porte le nom de Hârith ibn Morra. Il est lui-même un des dignitaires du cycle précédent; mais, justement, ayant été lui-même initié et initiateur à la gnose de la Résurrection, il sait que sa propre nature est de Feu et refuse de «se prosterner» devant Adam dont la nature est de Terre. Il parvient à séduire celui-ci et le fait tomber dans la grande erreur: révéler au commun des hommes ce qu'ils ne sont pas aptes à connaître, ce qui ne peut être dévoilé qu'à la fin de ce cycle par le dernier Imâm, le Qâ'im. La profanation des symboles, sur la suggestion d'Iblîs-Hârith, devient elle-même le symbole du délire et des violences de l'humanité pendant notre cycle d'occultation.

Le ta'wîl opère alors ici, avec une ingéniosité persuasive, la «mise en balance» de l'histoire du hiérocosmos et de l'histoire de l'âme. Les trois figures protagonistes: Iblîs, Adam, Eve, sont homologuées aux trois puissances qui sont l'âme inférieure, l'intelligence et le cœur. Que l'on se réfère au § 15 ci-dessus, énonçant la triade de l'âme: nafs ammâra (l'âme inférieure désordonnée), nafs lawwâma (la conscience, l'intelligence, 'aql des philosophes), nafs motma'yinna (l'âme pacifiée), ces «trois âmes» correspondent respectivement aux figures de la présente triade: Iblîs, Adam, Eve. Aussi bien, les Tasawworât de Nasîr Tûsî précisent-elles qu'Eve est la signification intérieure de la sharî'at d'Adam, et qu'Eve connaissait les dispositions ésotériques et les

réalités suprasensibles symbolisées dans la lettre de cette s h a r î ' - a t[162]. Puisqu'elle en est le sens mystique et la h a q î q a t, on peut dire qu'elle réside en Adam comme Sîmorgh en la montagne de Qâf. Iblîs refuse la s h a r î ' a t : or, l'affronter par ce refus, c'est cela l'Enfer. La traverser, guidé par l'Imâm, c'est en sortir et en ressusciter, et c'est cela le paradis symbolisé par la d a ' w a t. Pour cela, il faut «avoir converti son Iblîs à l'Islam». Iblîs est la force luciférienne qui refuse le paradis; Eve est la signification spirituelle et mystique qui e s t le paradis. C'est pourquoi les hommes de la religion légalitaire qui refusent la h a q î q a t, la religion ésotérique, ceux-là sont aussi l'engeance de l'Enfer.

3. L'intermonde: l'A'râf. Jâbalqâ et Jâbarsâ.

31. Les traditions concernant a l - A ' r â f sont nombreuses, particulièrement dans le shî'isme[163]. D'une manière générale, on se le représente comme une montagne ou un rempart, un lieu intermédiaire (b a r z a k h) entre le paradis et l'enfer. Les versets qorâniques (7:44 et 46) désignent a l - A ' r â f comme le rempart où se tiennent des hommes doués du pouvoir de discernement physiognomonique (pour les Shî'ites duodécimains ce sont essentiellement les ‹Quatorze Très-Purs›). A cette idée se rattache la fonction d ' a l - A ' râ f dans l'ésotérisme en général. C'est le «promontoire», la «hauteur de visée», le sens spirituel des Révélations; seuls, ceux qui y atteignent perçoivent la dimension invisible des données littérales et des événements terrestres. Ayant eu occasion de traduire et de commenter ailleurs quelques pages essentielles de 'Abdol Karîm Gîlî sur a l - A ' r â f[164], nous n'y revenons pas ici. Quant à Lâhîjî (M.I., 132), il considère ce mot comme le pluriel de ' o r f, lieu élevé, crête dominant les alentours; c'est le degré des S à b i q û n, ceux dont il est dit: «Les premiers sont les premiers; ceux-là sont les rapprochés (m o q a r r a b û n)» (56:10-11). Ce sont les parfaits qui sont arrivés au degré de j a m ' a l - j a m ', l'intégration de l'intégration, totalisation suprême, laquelle est le plan spirituel de la perennisation en Dieu (b a q â b i ' l l â h) : ceux-là voient «les choses telles qu'elles sont», c'est-à-dire perçoivent l'épiphanie divine

en chaque être, parce que chaque être est le m a z h a r d'un Attribut divin.

Nos T a' w î l â t mentionnent seulement ceci: «A'râf est une désignation symbolique pour le b a r z a k h (plan intermédiaire) qui s'interpose entre le paradis et l'enfer, tant que l'on n'a pas franchi la distance totale.» On peut donc comprendre que ce plan intermédiaire désigne la situation de ceux qui sont sortis de l'enfer de la religion légalitaire, et n'ont pas encore atteint au paradis de la Q i y â m a t, ou n'ont pas encore rejoint l'Imâm. Ou encore ce peut être la D a ' w a t, la Fraternité ismaélienne tout entière, en tant que «paradis en puissance». Ses membres y ont trouvé le refuge spirituel contre l'enfer des hommes, sans avoir encore atteint le séjour à demeure de l'autre monde. A ceux-là s'appliquerait par excellence ce vers d'Egard Poe, dans le poème a l - A' r â f : «A part from Heaven's Eternity, and yet how far from Hell!»

31-32. «Quel est le monde qui n'est pas manifesté, ce monde où un seul jour équivant à une année d'ici-bas?» (G.R. 168) (On remarquera que ce «chiffre» de l'incommensurabilité du temps supraterrestre est également celui du temps dans le V a r de Yima) [165]. Il s'agit de l' i n t e r m o n d e, le monde des Images-archétypes ('â l a m a l - M i t h â l), qui a trouvé sa première schématisation philosophique dans la «théosophie orientale» de Sohrawardî, et qui n'a cessé de dominer la spiritualité en Islam jusqu'à nos jours, notamment dans l'école shaykhie. C'est un monde différent des Idées platoniciennes (m o t h o l I f l â t û n î y a), un monde qui offre toute la richesse, la variété plastique et la coloration des réalités individuelles du monde sensible, mais à l'état immatériel, ou de matière subtile. Là, sont les cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hûrqalyâ. Sans cet intermonde on ne peut entendre en leur vrai sens, c'est-à-dire dans leur sens à la fois spirituel et concret, ni les visions prophétiques, ni les ascensions mystiques, ni la résurrection. Il constitue entre le monde intelligible et le monde sensible un univers propre, le monde de l'Imaginatif, dont l'organe de perception propre est l'Imagination active. A celle-ci est même reconnue une valeur noétique supérieure à celle de la perception sensible, lorsqu'elle en est libérée. D'où, chez Sadroddîn Shîrâzî, l'importante

doctrine qui fait de l'Imagination non pas une faculté liée à l'organisme du corps matériel, mais une faculté spirituelle inséparable de l'âme dans son devenir post mortem.

Dans tous les schémas du monde que dessinent les théosophes en Islam, et quelles qu'en soient les variantes, le monde de l'Imaginatif ('alam al-mithâl al-khayâlî) assume toujours la même fonction structurelle: c'est le monde médiateur entre l'intelligible et le sensible, participant de l'un et de l'autre; c'est le monde des Images et Formes autonomes, monde du spirituel à l'état concret.

Le schéma de Sohrawardî comporte quatre univers: les Lumières victoriales (Anwâr qâhira, Intelligences chérubiniques); les Lumières régentes (Anwâr espahbadîya, Anges-âmes des Cieux ou des hommes); le double barzakh des Cieux et des Elements; l'intermonde ou monde des Images-archétypes [166]. Mollâ Sadrâ Shîrâzî préfère s'en tenir à une triple division: monde intelligible, monde imaginatif, monde sensible. Chez Ibn 'Arabî et son école, on trouve en général un schéma de cinq Hadrât: 1° Hadrat al-Dhât, plan de l'Essence ou du mystère absolu (monde du Lâhût, ghayb al-ghayb) 2° Hadrat al-Asmâ' wa'l-Sifât, plan des Attributs et des Noms, Qâb al-Qawsayn, le Jabarût, monde des pures Intelligences archangéliques. 3° Hadrat al-Af'âl, plan des opérations ou des «énergies» divines, le Malakût, monde des Animae caelestes. 4° Hadrat al-Mithâl wa'l-Khayâl, monde de l'Image et de l'Imagination (celui dont il est question ici). 5° Hadrat al-Hiss, le monde sensible ('âlam al-molk) [167]. C'est à peu près le schéma que professe ici Lâhîjî (M.I., 132-133), posant d'une part le monde du mystère, comprenant le Lâhût, le Jabarût et le Malakût, et d'autre part le monde sensible comprenant le monde du phénomène (shahâdat) et le monde de l'homme ('âlam-e nâsût). A la limite, entre le monde du mystère (ghayb) et le monde sensible (shahâdat), se situe l'intermonde imaginatif (barzakh mithâlî), participant de l'un et de l'autre, parce qu'il est à la fois suprasensible et pourvu de dimensions et d'étendue.

Le distique G.R. 168 insiste sur le phénomène du temps

propre à cet intermonde. Lâhîjî (M.I., 133) rappelle les versets qorâniques: «Un jour pour ton seigneur équivaut à mille ans de votre comput» (22: 46) et: «Les Anges et l'Esprit montent vers lui en un jour qui mesure cinquante mille ans» (70: 4), ce qui veut dire qu'un jour du monde du M a l ak û t équivaut à cinquante mille ans d'ici-bas. C'est également l'aspect de cette temporalité que nos T a' w î l â t retiennent dans une phrase quelque peu enchevêtrée, mais dont le sens ressort assez nettement: «Cet autre monde, c'est le monde des entités spirituelles (a r w â h), car les objets de connaissance suprasensible (m a' â n î) et les actes de connaissance d'un seul jour du monde des Esprits équivalent (aux objets et aux actes de connaissance d') une année de ce monde-ci, année dont l'existence découle, lorsque tu calcules avec le cycle de la Lune et que tu mesures la connaissance à ce cycle.»

Autrement dit, bien que les termes n'y soient pas, l'on a ici la différenciation fort bien analysée par Semnânî, entre le temps physique ou temps extérieur (z a m â n â f â q î), mesurable quantitativement par les révolutions des astres, temps homogène dont les unités de mesure sont constantes, — et le temps psychique ou intérieur (z a m â n a n f o s î), temps qualitatif et hétérogène, dont les unités varient chaque fois en fonction de l'état qui le temporalise [168]. La durée d'un acte de connaissance, chez un être lié à un organisme physique, peut être extérieurement rapportée à l'unité de mesure du temps physique, basée sur le cycle de la Lune. En revanche, envisagée comme temps intérieurement vécu, temps endogène, tel qu'il en est chez les êtres spirituels, cette durée est à elle-même sa propre mesure. D'où l'absence de «commune mesure» signifiée par l'équivalence paradoxale entre un jour et un an, voire un millénaire. Il n'y a pas de commune mesure, parce que le temps mesuré n'est qu'une métaphore (m a j â z) du temps absolu.

Le distique suivant (G.R. 169) ne fait qu'accentuer l'allusion à l'univers suprasensible par l'intervention du verset qorânique: «Je ne jurerai ni par ce que vous voyez, ni par c e q u e v o u s n e v o y e z p a s» (69: 39), verset impliquant selon nos T a' w î l â t «qu'au-delà de ce monde-ci il y a le monde a u t r e , qui est le monde des entités spirituelles.» Le poème interroge alors sur les

cités de cet autre monde: «Donc explique-moi ce que c'est que Jâbalqâ. Ce monde de la cité de Jâbarsâ (le texte écrit à tort Jâbalsâ), quel nom est-ce là?» (G.R. 170). Dans ce cas encore, ayant eu occasion de traiter longuement ce thème ailleurs et de traduire les pages que lui consacre Lâhîjî dans son commentaire, nous n'y insisterons pas ici [169].

Cependant la réponse de nos Ta'wîlât offre une difficulté, ou plutôt sans doute une lacune due à la hâte avec laquelle l'auditeur a pris ses «notes de cours». «On désigne comme Jâbalqâ le monde des Esprits; Jâbarsâ, celui des corps.» Il suffit de suppléer: «Jâbarsâ est le monde (des Esprits après qu'ils se sont séparés) des corps», pour que la réponse s'accorde avec les données traditionnelles. Il est, bien entendu, exclu que Jâbarsâ se rapporte au monde sensible. Jâbalqâ et Jâbarsâ sont respectivement à l'Orient et à l'Occident du 'âlam al-Mithâl. Lâhîjî explique fort bien (M.I., 134): Jâbalqâ, du côté oriental, c'est le mundus archetypus antérieur au monde sensible; Jâbarsâ, du côté occidental, c'est l'intermonde dans lequel sont les Esprits, lorsqu'ils ont quitté le mode d'existence terrestre. Là même existent les formes de toutes les œuvres accomplies, et c'est pourquoi, à la différence de Jâbalqâ qui est de lumière pure, Jâbarsâ contient des formes de lumière et des formes enténébrées.

4. La distance des deux arcs.

32 (suite). La distance des deux arcs (Qâb al-qawsayn), marquant dans la sourate de l'Etoile (53: 9) la limite de l'approche telle qu'elle s'offrit à la vision du Prophète, sera ici le symbole du Hojjat (ci-dessous § 35). Pour y aboutir, la pensée se fraye la voie d'image en image, et il eût été précieux que nos Ta'wîlât marquent davantage les points de recoupement. «Tu es en train de dormir et ce monde est ton songe; tout ce que tu en vois est symbole. Au matin de la résurrection, lorsque tu t'éveilles, tu comprends que tout cela était représentation et imagination» (G.R. 173-174, M.I., 138-139). C'est une allusion à la sentence attribuée tantôt au Prophète, tantôt au Ier Imâm: «En cette vie

les humains dorment; c'est lorsqu'ils meurent, qu'ils se réveillent.» On relève, notamment dans ce cas, l'ambivalence de l'Imagination: organe de libération et de création (la himma) pour celui à qui s'est révélé le secret du monde des théophanies, elle retient captif dans l'illusion et le songe celui qui n'a pas atteint à la conscience du «Donateur des données». Pour nos Ta'wîlât, cela veut dire: «Lorsque le Mostajîb atteint au (degré de maturité qui est le) soleil de la beauté du gnostique ('ârif), il devient quelqu'un qui sait et qui voit. Il prend conscience que tout ce qu'il avait vu et connu jusque-là, était représentation et imagination.»

Il s'agit donc de l'étape suprême de la voie spirituelle, décrite dès le début (§ 6) comme étant l'état du 'ârif, celui qui a «la face tournée vers l'Imâm», celui qui prend pour face, contemple en toutes choses, la Face impérissable de l'Imâm. L'approche de l'Imâm motive chaque fois un rappel du thème de la Résurrection, laquelle consiste essentiellement dans le passage du zâhir au bâtin, de la sharî'at à la haqîqat. Mais le passage même peut s'élucider de plusieurs manières. Ici, où il est marqué comme un réveil de la conscience de rêve à la conscience de la Vraie Réalité, il sera explicité, à la fin de ce groupe de paragraphes, comme une reconduction (ta'wîl) à la réalité concrète de la personne humaine, démarche même qui suggère l'affinité de la pensée shî'ite en général, ismaélienne en particulier, avec le type de la pensée stoïcienne, reconduisant toute abstraction et tout événement au sujet concret dont les événements sont les «manières d'être».

33. Pour Lâhîjî (M.I., 139) le «matin de la Résurrection» signifie le moment où, pour le mystique, les deux modes d'être (wâjib et momkin, Haqq et Khalq) s'effacent dans la lumière de l'unicité de l'être. Seul subsiste l'Etre au sens vrai (wojûd-e Haqq): si les actes d'être de tous les êtres n'étaient pas son être, s'ils étaient autres que son acte d'être, ils seraient simplement sans-être. Pour celui qui voit ainsi, il est exact de dire que «le Ciel et la Terre sont changés» (G.R. 175). Ce nouveau Ciel et cette nouvelle Terre, c'est une vision dont est incapable, bien entendu, Dajjâl le borgne (ci-dessus § 21); mais en est tout autant incapable celui qui, tout en disposant de ses deux yeux, est

atteint de strabisme ,et voit de la dualité, c'est-à-dire de l' a u t r e, au lieu de voir la bi-unité. Nos T a' w î l â t disent la même chose: «Celui qui louche, c'est celui qui n'arrive pas à voir l'Unité. Lorsque le m o s t a j î b devient, comme l'exige son âme pensante, quelqu'un qui sait et qui voit, il comprend comment toutes les choses sont non-être. Alors le Ciel et la Terre sont entièrement changés, et c'est là un degré spirituel sublime, réalisant le vœu du Prophète: O mon Dieu, fais-moi voir les choses telles qu'elles sont.» Là même est le secret du m a n r a â n î (§§ 4 et 35).

"Lorsque se montre à toi le soleil du monde, ne reste lumière ni de Vénus ni de la Lune ni de Jupiter" (G.R.176). Ce distique, notre commentateur ismaélien le développe ainsi: «Lorsque le soleil du monde montre sa Face, tout s'efface en lui, ce qui veut dire: lorsque le m o s t a j î b devient, comme l'exige son âme pensante, quelqu'un qui sait et qui voit, alors illusion, phantasme et conformisme vain disparaissent, car tout cela provient de Satan.» Ces suggestions démoniaques, elles nous ont été expliquées ci-dessus (§30); parmi elles se signalent le conformisme (t a q l î d) destructeur, l'attachement fanatique à la lettre de la Loi. Quant au soleil du monde qui disperse ces ombres, il est entendu que c'est l'Imâm comme «Face divine», qui se précise au paragraphe suivant.

34. «Qu'une splendeur de cette Lumière tombe sur le dur rocher, voici qu'il vole en éclats pareils à des flocons de laine teinte» (G.R. 177, M.I., 140). Nos T a ' w î l â t expliquent: «Cela désigne le moment où l'objet de contemplation du m o s t a j î b devient la Face de la Réalité divine (C h a h r e h-y e H a q î q a t). La lourde pierre (volant en éclats pareils à des flocons de laine teinte, allusion au verset 101:4), c'est l'existence du m o s t a j î b au moment où illusion, phantasme et conformisme dérisoire disparaissent, et qu'il n'en reste plus trace dans son existence.» Le thème de l'Imâm comme théophanie suprême, comme Anthrôpos céleste ou Face que la divinité montre aux créatures humaines, et sans laquelle celles-ci n'ont aucun accès au Super-être inconnaissable, ce thème (cf. encore § 35) a été suffisamment explicité ci-dessus (§ 4). La cohérence des symboles est parfaite. L'état du gnostique ('â r i f), défini dans le § 6 par rapport à l'Imâm, se montre ici tel qu'il y était fait allusion ci-dessus (§§ 25 ss.):

au sommet du "Sinaî de son être", s'évanouissant comme Moïse, lorsque l'éclat de la théophanie pulvérise la montagne de sa personne.

Lâhîjî paraphrase ainsi les distiques qui suivent: «L'histoire du monde du cœur qui est ascension aux univers subtils et vision des lumières des théophanies, comment te la dirai-je, à toi qui fus précipité de la hauteur des degrés des perfections du cœur et de l'Esprit, dans l'abîme des abîmes de la Nature, toi à qui le pied, restant entravé dans les jouissances sensuelles, interdit la marche spirituelle?» (G.R. 179, M.I., 143). «Ce monde est ton bien et fut créé à cause de toi, afin que toutes choses soient tes instruments, et toi, tu fus créé pour te connaître toi-même, car il est dit: ô fils d'Adam! j'ai créé les choses en vue de toi, et je t'ai créé en vue de moi; mais toi tu es prisonnier, empêché d'accéder à la connaissance pour laquelle tu as été créé. Jamais on ne vit plus interdit et plus désespéré que toi parmi les êtres, dont aucun ne transgresse la raison en vue de laquelle il fut créé» (G.R. 180, M.I., 144). Citant le même hadîth qodsî (avec de légères variantes), nos Ta'wîlât font écho à la paraphrase de Lâhîjî: «O fils d'Adam! Je ne t'ai créé de moi et je n'ai créé les choses que parce que toutes ont une raison d'être. Toi, je t'ai créé de moi, et voici que tu t'enfuies loin de moi. [176]»

35. Du groupe des sept distiques (G.R. 193-199) auxquels nos Ta'wîlât n'ajoutent malheureusement qu'une seule ligne de commentaire, on ne retiendra ici que les trois derniers, parce qu'ils semblent bien donner tout son prix à cette ligne unique. Le premier de ces trois distiques contient une allusion au point de départ du Mi'râj qui, par le commentaire de Lâhîjî, prend une haute valeur symbolique. "Prends ton point de départ de la maison de Omm Hânî" dit le poème (G.R. 197). Omm Hânî est la konya de Fâkhita, fille d'Abû Tâlib et sœur du Ier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib [177]. Un certain nombre de traditions indiquent que c'est depuis sa maison, qui était contiguë au Haram, que la nuit du Mi'râj eut lieu l'ascension (ou plutôt l'assomption) céleste du Prophète, tandis que la grande majorité des traditions indiquent comme point de départ la maison de 'A'isha. Mis devant ce problème, Lâhîjî (M.I., 160) le résout en interprète doué d'un sens très sûr des symboles. Il constate que les littéralistes ont interprété le Mi'râj en un sens matériel, comme une ascension in

corpore; d'autres, en revanche, le comprennent comme une ascension spirituelle (mi'râj rûhânî), accomplie avec le corps subtil (badan mithâlî). On pourrait alors dire qu'à l'«ascension matérielle» il convient de donner comme point de départ la maison de 'A'isha, tandis que l'ascension spirituelle, celle qui est proposée aux Awliyâ et aux mystiques, a pour point de départ la maison de Omm Hânî. Omm Hânî étant la sœur de l'Imâm, la solution de Lâhîjî est significative et laisse entrevoir le prolongement de ses conséquences.

Le poème poursuit: «Récite le hadîth man raânî (celui qui m'a vu, a vu Dieu). Fraye-toi un passage entre le Kâf et le Nûn des deux mondes (le KN de l'impératif créateur) [172]. Etablis-toi sur le Qâf du Qâb-e qawsayn (la distance des deux arcs). Dieu te donne tout ce que tu désires; les choses se montrent à toi telles qu'elles sont" (G.R. 197-199). Nous savons avec Lâhîjî (M.I., 161) que tout cela concerne l'Homme Parfait, miroir de la divinité. L'injonction perçue par Moïse devant le Buisson ardent: "Retire tes deux sandales" (20:12) réfère à la sortie hors du Kâf et du Nûn, laquelle conduit au-delà des mondes visible et invisible, au plan même où ceux-ci vont éclore, c'est-à-dire au Jabarût, le plan auquel s'accomplit dans le Plérôme la théophanie des Noms et des Attributs (cf. §§ 31-32). C'est cette Hadrat qui est symbolisée également comme "distance des deux arcs", l'arc de wojub et l'arc de imkân, ou encore comme le «confluent des deux mers» (majma' al-bahrayn), celle du nécessairement être (wâjib) et celle du virtuellement non-être (momkin). «C'est devenir la forme apparitionnelle (mazhar) de l'Essence et des Attributs divins, regarder les êtres des deux mondes comme déterminés par ta propre détermination, et contempler leur orientation vers toi-même.» Le sâlik contemple en soi-même les Noms et les Attributs divins; il est devenu le confluent des deux mers.

Pour équilibrer les denses développements de Lâhîjî, nos Ta'wîlât ne nous fournissent qu'une seule ligne: «Tout cela veut dire que lorsque le sâlik a réalisé en lui-même les modalités (ou les lois) de la condition humaine (rosûm-e mardî), il est désormais établi au rang où l'on mérite vraiment le nom d'homme (martaba-ye

m a r d î).» Il importe de traduire ici en tenant compte du sens fort du mot m a r d en persan: l'homme au sens vrai, le noble, le chevalier (j a v â n - m a r d). Les anciens Iraniens se désignaient eux-mêmes, par rapport aux Touraniens, comme m a r d: l'homme au sens plénier du mot[173]. Aussi bien, tout le contexte de l'Homme Parfait donne-t-il ici ce sens fort: l'adepte qui a atteint la pleine maturité spirituelle, le «Hojjat de son être» (le Buisson ardent fut, on l'a indiqué, la forme du Hojjat pour Moïse; cf. encore ci-dessous le t a'w î l de la sourate 114, "les hommes"). Les textes ismaéliens ne se privent pas de dire que ceux qui ne réalisent pas cette condition spirituelle de leur être, ne sont que des "semblances d'hommes", non pas des hommes au sens vrai (m a r d î be-h a q î q a t).[174]

Il y a lieu en outre de considérer le point qui a déjà été signalé. Tout l'effort de la pensée ismaélienne, essentiellement herméneutique, est de "reconduire" les événements à la personne humaine comme au seul sujet réel et concret. L'aspect de l'action que l'on énonce à l'infinitif, ou l'aspect de l'événement que l'on signifie par un nom abstrait, ne sont nullement l'aspect de leur réalité au sens vrai. Ce qui est vrai et réel, c'est la personne de l'agent qui agit cette action ou cet événement; action et événement en sont les manières d'être; c'est elle qui fait leur réalité. C'est cette démarche de la pensée shî'ite qui présente une affinité frappante avec la pensée stoïcienne. Aussi est-il surprenant que l'on ait pu juger complètement à rebours le t a'w î l ismaélien, en disant qu'il ne laisse subsister qu'un ciel peuplé de symboles abstraits et de phantasmes sans réalité. C'est tout l'inverse qui se produit. Tout devient personne humaine, réalité humaine concrète. Tous les actes du rituel, les heures, les jours, les mois du cycle liturgique typifient l'un des h o d û d célestes, dont le h a d d terrestre correspondant reproduit l'acte. La prière, le jeûne, le pèlerinage sont respectivement chacun une personne humaine. Toute pensée, toute parole, toute action, e s t une personne. Le paradis est une personne (Salmân est s h a k h s-e b e h e s h t). L'enfer est une personne. Ces concepts, ces actes, ces lieux, sont les m o - d e s d ' ê t r e d'une personne humaine qui leur donne leur réalité[175]. On a vu ci-dessus (§§ 31-32) que même le temps extérieur, quantitativement mesurable, n'est qu'une métaphore (m a j â z) du temps

endogène, temps personnel réel (zamân anfosî).

Si tout ne prend de réalité que comme mode d'être de la personne humaine (shakhs-e mardî), à plus forte raison la haqîqat de l'Homme Parfait, comme miroir théophanique de la divinité, ne peut-elle rester à l'état de concept métaphysique, ni en péril d'être confondue avec une collectivité abstraite. Ce qui totalise l'épiphanie des Noms et des Attributs, c'est la personne de l'Imâm éternel, comme Mard-e Haqq, Mard-e Khodâ. D'où l'éclat de ces outrances inspirées (Kalimat-e qodsî) dont quelques-unes ont été déjà signalées (§4) : «Je suis la Face de Dieu (Wajh Allâh, Rûy-e Khodâ) qui oriente quiconque veut se tourner vers Dieu et connaître Dieu. Je suis le seigneur au Trône sublime. Je suis le secret de Dieu. Je suis la main le Dieu [179].» Il nous a été dit plus haut (§ 34) qu'au moment où le mostajîb atteint à la contemplation de cette Face de la Réalité divine (Chahreh-ye haqîqat), le roc de son être intérieur (comme le Sinaî de Moïse) vole en éclats pareils à des flocons de laine teinte. Cela suppose que le mostajîb soit arrivé à ce rang spirituel auquel est réservée la connaissance de l'Imâm en son essence, et qui est celui du Hojjat. Si nous recueillons ailleurs le distique où un poète ismaélien, Ra'îs Hasan, déclare que le rang (maqâm) du Hojjat, c'est ce qui est symbolisé (mamthûl) par le Qâb-e qawsayn, la distance des deux jets de l'arc [177], nous pouvons alors percevoir la résonance purement ismaélienne que prennent les distiques groupés ici. Sur le Qâf du Qâb-e qawsayn, le mystique s'établit là où le point final coïncide avec le point initial (cf. §§ 10 ss. et ci-dessous § 45, le motif des deux pas).

5. Le Qorân cosmique (Liber mundi).

36. Les distiques et paragraphes qui suivent, traitent, selon l'expression de Lâhîjî, de la concordance entre le Liber mundi (Kitâb-e 'âlam) et le Livre révélé (descendu du ciel, Kitâb-e monazzal). «Pour celui dont l'âme est le lieu de la théophanie, l'ensemble des univers est le Livre de Dieu (Kitâb-e Haqq). De ce livre, chaque univers est comme une sourate particulière: l'un en est la Fâtiha, l'autre en est l'Ikhlâs (var. M.I., 164: A l'intérieur de

chaque univers, chaque être est comme le verset d'une sourate). Le premier verset en est l'Intelligence cosmique ('A q l-e K o l l), laquelle, dans le Livre du monde, est comme le b de b i s m i l l â h. Le second verset en est l'Ame cosmique (N a f s-e K o l l), laquelle est comme une lampe d'une extrême lumière» (G.R. 200, 202-204, M.I., 162-165). Le texte de nos T a'w î l â t omet de citer le dernier distique relatif à l'Ame du monde, tout en le commentant

La structure du L i b e r m u n d i va être analysée comme consituée de "sept versets", lesquels sont mis respectivement en correspondance avec certains versets du Qorân. Le tableau ci-dessous schématise l'ensemble de ces correspondances. On y fait figurer également les correspondances avec les sept grades de la hiérarchie d'Alamût, tels que les décrit Abû Ishaq Qohistânî, c'est-à-dire (i n f r a § 37) en distinguant la catégorie des M o'a l l i m â n, instructeurs spirituels, comme une catégorie à part, laquelle est formée d'une élite de douze l a w â h i q se dégageant de la double catégorie de M a'd h û n. D'où un léger décalage par rapport au tableau comparatif donné précédemment (§ 6).

Liber mundi	*Le Qorân*	*Hiérarchie des Hodûd-e Dîn*
1er verset: L'Intelligence cosmique	Bismillâh	Imâm
2e verset: L'Ame du monde	Verset de la Lumière: *âyat al-Nûr* (24:35)	Hojjat
3e verset: La Sphère des Sphères	Verset du Trône: *âyat al-'Arsh* (20:4)	Dâ'î
4e verset: Le Ciel des Fixes: (les XII Signes du Zodiaque)	Verset du Firmament: *âyat al-Korsi* (2:256)	Mo'allim (les XII Lawâhiq)
5e verset: Les sept orbes planétaires	La *Fâtiha* aux sept versets (1:1-7)	Ma'dhûn akbar
6e verset: Les quatre Eléments	Quatre versets (non précisés)	Ma'dhûn asghar
7e verset: Les règnes de la Nature	Versets innombrables	Mostajîb

Le premier verset est l'Intelligence cosmique, la première Intelligence du Plérôme (a l-M o b d a' a l-a w w a l, dans les textes de la tradition fâtimide). Le second verset est l'Ame du monde (a l-

M o n b a'i t h a l - a w w a l, le premier Emané, la seconde Intelligence). Nos T a ' w î l â t expliquent: «De même que spontanément l'a l i f progresse à b â, de même l'Intelligence resplendit et brilla, puis fit se manifester l'univers octodécadique (ci-dessous § 38), lequel est l'archétype (a s l) du Livre cosmique. L'Ame du monde apparut; elle correspond à la lampe, tandis que la connaissance de l'Intelligence cosmique correspond à l'huile (alimentant cette lampe). Les Cieux et la Terre avec ce qu'ils renferment, sont les lieux épiphaniques (m a z â h i r) où cette huile est attirée, tandis que par la Lumière (que la lampe répand grâce à cette huile) tous les êtres sont manifestés et resplendissent.»

37. «Le troisième verset dans le L i b e r m u n d i est le Trône du Miséricordieux ('a r s h-e R a h m â n). Comme quatrième verset, récite le verset du Firmament (A y a t a l-K o r s î). Ensuite il y a les corps célestes, lesquels sont dans le L i b e r m u n d i la sourate aux sept versets» (la F â t i h a, G.R. 205-206, M.I., 165). Le t a'w î l repose toujours ici sur la même loi constante: les Cieux et les astres ne sont que la manifestation, l'aspect visible (non pas l'effigie) d'entités spirituelles dont la hiérarchie correspond à celle de la D a'w a t ismaélienne (les Cieux astronomiques symbolisent avec les Cieux du hiérocosmos). Le troisième verset dans le L i b e r m u n d i est constitué par le Ciel empyrée, la neuvième Sphère ou Sphère des Sphères (F a la k a l-a f l â k), Sphère non constellée. A propos du quatrième verset, constitué par le Ciel des Fixes, et de son homologue dans le hiérocosmos, il faut se rappeler qu'Abû Ishaq Qohistânî distingue au-dessus du M a ' d h û n-e a k b a r une catégorie particulière, celle du M o'a l l i m, instructeur spirituel. Cette catégorie constitue une sorte d'élite, formée de douze L a w â h i q, lesquels correspondent aux douze constellations zodiacales du huitième Ciel ou Firmament (on se rappellera ici les douze Hojjât du jour et les douze Hojjât de la nuit, dans la tradition fâtimide).

Quant au cinquième verset constitué par l'ensemble des sept orbes planétaires et homologué à la F â t i h a aux sept versets, on se référera encore aux mêmes pages d'Abu Ishaq Qohistânî, lequel, en recensant les cas de récurrence du septenaire dans les structures isomorphes, déclare: «Nous constatons que les h o d û d forment

sept rangs (s'ordonnent en sept grades, martaba), depuis l'Imâm jusqu'au mostajîb. Lorque nous considérons la structure des horizons (âfâq, macrocosme) et des âmes (microcosme), nous les trouvons également ordonnés selon sept degrés. Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et en eux-mêmes (dans leurs âmes) (41: 53). Ce verset veut dire: Nous leur montrerons les rangs (marâtib) dans le macrocosme et dans le microcosme[178]».

C'est précisément la récurrence du septenaire dans le macrocosme et dans le microcosme que soulignent nos Ta'wîlât; elles le font en mettant en correspondance les Cieux planétaires et les sept hodûd supérieurs (ceux du Plérôme céleste). On a rappelé antérieurement (tableau du § 6) la mise en correspondance, chez les auteurs fâtimides, de l'ensemble des Cieux avec la hiérarchie des Intelligences archangéliques (hodûd 'olwîya, hiérarques célestes) et avec celle des grades ésotériques de la Da'wat (hodûd soflîya, hiérarques terrestres). Mais ici les hodûd supérieurs sont les sept Puissances divines ou Attributs divins correspondant à ceux des Noms divins qui, chez Ibn 'Arabî, sont appelés les «sept Imâms des Noms divins»[179]. Or, l'on verra revenir plus loin (§ 40) ce même thème des «sept Imâms des Noms», en manière de vérification «théandrique» de la maxime affirmant que «se connaître soi-même (son âme), c'est connaître son seigneur.» Le thème du Qorân cosmique s'avère donc essentiel au progrès de l'intériorisation opérée par le ta'wîl.

«Par les sept versets, déclare notre commentateur ismaélien, il faut entendre les apanages des sept hodûd: par exemple, le ciel de Saturne est la forme épiphanique (mazhar) de la Volonté; le ciel de Jupiter est la forme épiphanique de la Connaissance; le ciel de Mars est la forme épiphanique de la Puissance; le ciel du Soleil est la forme épiphanique de la Vie; le ciel de Vénus, Nâhid qui est identique à Zohra, est la forme épiphanique de la Vision; le ciel de Mercure est la forme épiphanique de l'Audition; le ciel de la Lune est la forme épiphanique de l'attribut de Perfection.»

38. Les distiques suivants (G.R. 207-208, M.I., 165-166) mentionnent ensuite comme sixième verset du Liber mundi

la masse des quatre Eléments, dont chacun correspond à un verset qorânique qui, malheureusement, n'est pas précisé. Le septième verset, c'est l'ensemble des trois règnes naturels se multipliant en «versets» dont il n'y a aucun espoir de chiffrer le nombre. «L'ensemble de cet univers octodécadique, déclarent nos T a' w î l â t, est donc homologue aux sourates du Livre révélé. Dans l'être de l'homme, il y a également une présence de ces dix-huit mondes. Ce texte, l'Homme Parfait (m a r d - e k â m i l) le comprend; l'obscurantin n'y comprend rien.» Le total des dix-huit mondes constituant la structure octodécadique de l'univers total, se vérifie donc ainsi: l'Intelligence cosmique + l'Ame du monde + le Trône ('Arsh, IXe Sphère) + le Firmament (Korsî) + les 7 Cieux planétaires + 4 Eléments + 3 règnes naturels = 18 [180].

39. Vient maintenant la récapitulation de ces données anthropocosmiques. De même que l'univers, comme H o m o m a x i m u s, est la totalité récapitulant le L i b e r m u n d i, de même l'individu humain terrestre est le «verset» qui récapitule tout ce qui, antérieurement à lui, procéda dans l'être. «Pour finir, descendit l'âme de l'homme, à la manière dont la sourate a l-N â s vient sceller le Qorân» (G.R. 209, M.I., 166). Le Qorân et le L i b e r m u n d i ont même structure: les derniers versets du L i b e r m u n d i sont formés par l'homme, le "règne hominal"; le Qorân s'achève avec la sourate al-N â s, "les Hommes" (sourate 114). Ici, nos T a'w î l â t donnent à ce nom d'h o m m e s (cf. déjà ci-dessus § 35) la résonance émouvante de son acception proprement ismaélienne.

«Comme l'âme humaine vient du Plérôme suprême, et qu'avec elle sa cause et l'auteur de sa cause forment une triade appartenant à la région du monde octodécadique comprise entre l'Intelligence cosmique et le ciel de la Lune, comme il faut aussi que la cause soit efficiente, et comme les Eléments sont également requis comme causes, c'est donc bien tout l'ensemble du monde octodécadique qui est la présupposition de l'existence de l'homme. Comme le début du Qorân est le G l o i r e s o i t à D i e u, l'explicitation des sourates réfère au g h a y n (sur 'a y n et g h a y n cf. encore ci-dessous § 44). De là vient que la sourate a l-N â s (les Hommes, sourate 114), laquelle est la dernière du Qorân, réfère au 'a y n. Ainsi elle énonce:

Déclare: je prends refuge auprès du seigneur des hommes (rabb al-nâs), du roi des hommes (malik al-nâs), du Dieu des hommes (ilâh al-nâs) (114: 1-3). Auprès du roi des hommes (pâdishâh-e mardomân), c'est-à-dire des Instructeurs spirituels (mo'allimân). Auprès du Dieu des hommes (Parvardgar-e mardoman), c'est-à-dire des Dâ'îs, des Hojjât et des Imâms. Je me suis libéré des suggestions démoniaques de l'âme inférieure (i.e. de mon Iblîs, cf. §§ 15 et 30), c'est-à-dire (pour m'établir) [181] en la contemplation et la sereine demeure de certitude, ainsi qu'il est dit: Adore ton seigneur, que vienne à toi la certitude (15:99).»

Ainsi la 114e et dernière sourate du Qorân, la sourate des "Hommes", c'est, dans le Liber mundi ou Qorân cosmique, l'humanité clôturant la cosmogenèse. Il vaut la peine de relever ici l'interprétation qu'Ibn 'Arabî, de son côté, donne de cette même sourate, qu'il commente ainsi [182]: le rang du pôle (Qotb) postule la gnose du Dieu des hommes (Ilâh al-nâs, 114:3), ce qui veut dire que le Qotb connaît le Nom suprême de Dieu (Ibn 'Arabî reconnaissait ce rang, de son temps, à Maslama de Cordoue dont il avait été le disciple de prédilection, et qui l'avait initié aux plus profonds mystères). Le pôle est unique en son rang. Immédiatement auprès de lui, à sa droite et à sa gauche, se trouvent les deux personnes qui ont la gnose du roi des hommes (malik al-nâs) et celle du seigneur des hommes (rabb al-nâs, 114: 1-2). Ce sont ces deux personnes que l'on désigne comme les deux Imâms (Ibn 'Arabî reconnaissait comme l'un d'eux Abû Madyan al-Andalûsî). A ces trois figures (le pôle et les deux Imâms) s'origine, chez Ibn 'Arabî, une hiérarchie aux degrés très complexes.

Dans nos Ta'wîlât le mot hommes accentue sa résonance de verset en verset (cf. ci-dessus § 35). Le terme rabb al-nâs n'est pas explicité, mais le terme "roi des hommes" est rapporté aux Mo'allimân, les initiateurs spirituels, ceux dont on a rappelé ci-dessus qu'Abû Ishaq Qohistânî les distingue comme formant une catégorie à part, une élite de douze lawâhiq, supérieure à la double catégorie de Ma'dhûn. On peut dire que leur rang gnostique correspond à celui des deux Imâms qui, chez Ibn 'Arabî, a la gnose du "roi des hommes". Quant au terme "Dieu des hommes", il est rap-

porté aux grades supérieurs de la hiérarchie ésotérique: les Dâ'is, les Hojjât, et, de période en période, les Imâms (nous retrouvons ainsi, mais suivant l'ordre ascendant, du Dâ'î-prophète à l'Imâm, la séquence des lettres m î m, s î n, 'a y n, et il est fort probable que la référence au 'a y n, qui figure dans ce paragraphe de nos T a'w î l â t, est une référence à Mawlânâ comme Imâm éternel et sujet de la sourate). Chez Ibn 'Arabî, le même terme marque le rang gnostique du Q o t b, lequel a la gnose du "Dieu des hommes". Ce nouvel exemple fait pressentir quelles recherches d'un extrême intérêt il conviendra d'entreprendre, pour étudier parallèlement les hiérarchies spirituelles de la théosophie d'Ibn 'Arabî et celles de la théosophie shî'ite.

Nos T a'w î l â t ne mentionnent pas le dernier verset de la sourate: "Contre les génies et contre les hommes" (114:6). Pourtant l'anthropologie ismaélienne, telle qu'elle est explicitée chez Nâsir-e Khosraw notamment, en suggère spontanément un commentaire [183]. La notion de "génie" (j i n n, p e r i) y caractérise le statut présent de l'être humain comme un "pas encore". L'homme est un ange en puissance o u, au contraire, un démon en puissance: il lui appartient de faire passer à l'acte l'une ou l'autre de ces deux virtualités. Le dernier verset de la dernière sourate du Qorân sonne ainsi comme un appel à Dieu contre ceux des humains qui sont des démons en puissance, des démons à face humaine. Si le sens de la dernière sourate est bien le 'a y n comme symbole de l'Imâm, en sa réalité éternelle d'Anthrôpos céleste, M a r d-e K h o d â, il revient donc à dire que c'est leur degré de proximité par rapport à l'Imâm qui définit le degré d'humanité des hommes, et que privés de l'Imâm, par ignorance ou par haine, les hommes n'atteignent même plus au niveau de l'humain.

Le Qorân cosmique trouve donc son achèvement et sa récapitulation dans sa dernière sourate qui est l'H o m m e. La hiérarchie qui différencie réellement les hommes, n'est pas fondée sur quelque caractéristique extérieure ou sociale, mais sur le rang spirituel atteint respectivement, et le plus souvent invisiblement, par chaque être humain. Les degrés de la hiérarchie gnostique sont déterminés par cela seul qui fonde la dignité de l'homme au sens plénier du mot (le **j a v â n m a r d**, le chevalier spirituel), la Forme humaine étant la

manifestation des "sept Imâms des Noms divins". Le dernier groupe des paragraphes de nos T a' w î l â t va reprendre ce thème pour nous acheminer vers la réponse plénière à la question posée au début (§ 6).

158. Sur Simorgh, cf. notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, pp. 229-235; Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, p. 729, index s.v; sur la montagne de Qâf, cf. notre livre *Terre céleste et corps de résurrection*, index s.v., et notre étude *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, pp. 171 ss.

159. Cf. déjà ci-dessus § 24 et note 144. On rappelle que *imkân* n'est pas notre concept de possibilité, puisque le *momkin* existe. Ce n'est pas non plus notre concept de «contingence», puisque si le *momkin* existe, c'est que sa cause parfaite étant donnée, il ne peut pas ne pas exister. Ce qui existe, c'est du possible rendu nécessaire *ab alio*. Ce qui veut dire qu'à soi seul, considéré comme fictivement séparé de son Principe, il ne motive pas son existence. Pouvant ne pas être, il est virtuellement non-être. C'est là sa face de Ténèbres. C'est pourquoi, isolé de son Principe, il est source des suggestions démoniaques dont parle notre commentateur. Dans la théorie avicennienne de la procession des Intelligences, c'est par la contemplation de son non-être virtuel que chaque Intelligence émet la matière de son Ciel, matière subtile, certes, mais qui est déjà une ombre.

160. Dans l'ouvrage en persan de Ja'far Kashfî, *Tohfat al-Molûk*, Téhéran 1276 h.l., ce thème donne lieu à une série de diagrammes et d'illustrations très intéressantes.

161. Pour plus de détails cf. notre étude *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII). Zurich 1955, pp. 164 ss. (le thème est exposé d'après Idrîs 'Imâdoddîn); Nasîroddîn Tûsî, *Tasawworât*, éd. W. Ivanow, tout le chapitre XVI; quelques indications également, éparses dans les *Gnosis-Texte* de R. Strothmann.

162. Cf.*Tasawworât*, chap. XVI, pp. 50-51 du texte.

163. Cf. le sommaire de ces traditions dans *Safînat Bihâr al-Anwâr*, II, 182.

164. Voir la traduction de ces pages dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 233-240.

165. Cf. *ibid.*, p. 47 et l'index s.v. *Var*.

166. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî (Bibl. Iranienne vol. II), §§ 247 ss. Pour la position de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, cf. notre rapport in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes*, Section des Sciences religieuses, année 1961-1962.

167. Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 262

168. Sur ce double concept du temps chez Semnânî, cf. notre étude sur *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI) Zürich 1957, pp. 76 ss.

169. Ces pages de Shamsoddîn Lâhîjî (M.I., 134-136) sont traduites dans notre livre *Terre céleste*, pp. 251-255; aussi bien tous les autres textes traduits dans cet ouvrage traitent-ils de ce même thème.

170. Cette citation, p. 154 de notre texte, est passablement corrompue. Voir les *Errata*.

171. Les traditions relatives à Omm Hânî sont groupées in *Safînat Bihâr al-Anwâr*, II, 723-724. Cf. également l'important ouvrage du Shaykh Dhabîh Mahallâtî, *Dâneshmandân-e banûân-e Shî'a*, vol. III, Téhéran (vers 1957), n° 161, pp. 449-452; *Rayhânat al-Adab*, vol. VI, p. 257, n° 539.

172. Cf. *Le Livre des Sources* d'Abû Ya'qûb Sejestânî, 3° source, §§ 26 ss., ci-dessus pp. 37 ss.

173. Sur les mots *mard* et *javân-mard* cf. notre étude sur *Le soufisme de Rûzbehân* (Eranos-Jahrbuch XXVII), Zurich 1959, p. 186 note 137 et page 192 note 198.

174. Cf. *Tasawworât*, chap. XVIII, p. 56 du texte.

175. Voir, sur ce point, les textes analysés dans nos deux études: *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX). Zurich 1951. pp. 229 ss., et *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'Ismaélisme* (ibid. XX) 1952. pp. 208 ss.; cf. *Tasawworât*, chap XV; *Haft Bâb*, pp. 48 et 63-64 du texte persan.

176. Cf. *Tasawwarât*, chap. XXVI, p. 117 du texte. Ce sont des *Kalimât-e qodsî* rapportées par 'Abdollah ibn 'Abbas à qui l'on doit, en ce domaine, tant d'importants témoignages de la première heure.

177. Distique cité in *Shanâkht-e Imâm*, fol. 9b, p. 34.

178. *Haft Bâb*, pp. 49-50 et 59 du texte.

179. Cf. Ibn 'Arabî, *Inshâ' al-dawâ'ir*, éd. H.S. Nyberg (*Kleinere Schriften des I.'A.*) p. 37 du texte arabe; introduction, p. 73.

180. Comparer le chiffre des 18.000 mondes chez Nasîr Tûsî, *Tasawwarât*, chap. XVI, p. 48 du texte (mondes successifs, à chacun desquels s'applique la proposition, sinon absurde, qu'il y eut un temps où ce monde n'existait pas).

181. Quelques mots manquent dans notre texte p. 157, ligne 1, sans doute en raison de la hâte du scripteur.

182. Cf. Ibn 'Arabî, *K. al-Tadbîrât al-ilâhiya*, éd H.S. Nyberg (*Kleinere Schriften des I.'A.*) p. 158 l. 20 à p. 159; introduction, pp. 27 et 114 ss.

183. Sur cette anthropologie, cf. Nâsir-e Khosraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses* (Bibl. Iranienne, vol. 3) pp. 120-122 de l'étude préliminaire.

VII. La grande Migration

(§§ 39-49)

1. Les sept Imâms des Noms divins.

39-40. Un distique (non identifié) énonce: «Tu auras compris l'ensemble des Noms divins en comprenant que l'être de la Forme humaine est le reflet de Celui que dénomment ces Noms.» Et nos T a' w î l â t de préciser: «Ainsi que la chose est notifiée dans la Parole divine: Dieu créa l'homme à l'image de sa propre Forme.» En fait il ne s'agit pas là d'un verset qorânique, mais de l'un de ces hadîth que les textes ismaéliens citent presque invariablement comme des versets du Qorân [184].

Deux thèmes s'enchaînent ici: sept Noms sont les Imâms des Noms divins; c'est par la connaissance de soi-même que l'homme atteint à la connaissance de ces Noms (cf. ci-dessus § 37). Lâhîjî résume en quelques pages (M.I., 214-216) l'essentiel de la doctrine d'Ibn 'Arabî concernant les Noms divins. Le rapport initial de l'En-soi divin (d h â t-e H a q q) avec le particulier et le déterminé (m o t a'a y ya n) est un raport de connaissance (n i s b a t 'i l m î y a): la concrétisation initiale de son Essence est son acte de connaître, et c'est dans cette relation que sont essencifiées les heccéités éternelles (a'yân t h â b i t a). Mais sans la Vie, la Connaissance est inconcevable: Vie, Connaissance, Puissance, Volonté, Audition, Vision, Parole, sont les "mères de tous les Attributs divins" (o m m o h â t- e s i f â t) et les relations primordiales. Lorsque l'on considère ces sept Attributs par rapport à l'Essence divine, on a les sept Noms qui sont désignés comme les "Noms de divinité" (A s m â'-e i l â h î y a), et qui sont les «Imâms des Noms» (A' i m m a-y e A s m â): Vivant Connaissant, Puissant, Voulant, Audiant, Voyant, Parlant. Comme ces Noms recèlent le maximum de compréhension, chacun d'eux a un rapport avec les heccéités éternelles. Quant à l'ensemble des autres Noms divins, ceux que l'on désigne comme les «Noms de suzeraineté»

(A s m â '-e r o b û b î y a), ils présupposent les sept Imâms dont ils sont les «templiers» [185].

D'où l'homme, maintenant, a-t-il la connaissance de ces Noms? A cette question répondent les distiques G.R. 282-284: «C'est par toi que sont manifestées la Puissance, la Connaissance et la Volonté, ô serviteur comblé de béatitude. Tu es audiant, voyant, parlant. Tu tiens ta perennité non de toi-même, mais de là-bas. O Premier qui es toi-même le Dernier! O Caché qui es toi-même le Manifesté.» C'est en effet par l'homme, commente Lâhîjî, que les attributs de l'Essence passent du mystère (g h a y b) à l'état manifesté (s h a h â d a t); aucun autre plan de l'être n'a ce privilège, cette béatitude, d'une récapitulation parfaite des Attributs: la Forme humaine étant le miroir réfléchissant la Forme divine, l'homme contemple en soi-même, par et dans cette Image, les Noms et Attributs divins qui y sont manifestés; en se connaissant soi-même, il devient le gnostique ('a r i f) de tous les Noms et Attributs. L'homme étant l'épiphanie (m a z h a r) de la Forme divine (s û r a t i l â h î y a), et Dieu étant son Esprit, sa réalité foncière et secrète (r û h, h a q î q a t, b â t i n), il est vrai de dire que la Majesté divine (H a z r a t-e o l û h î y a) tout en étant p r e m i è r e, est d e r n i è r e dans cette réalité de l'Homme (h a q î q a t-e i n s â n î), laquelle est l'ultime degré d'être manifesté. Le cercle de l'être se referme sur l'Homme; ici encore le point final rejoint le point initial (§§ 10 ss.) C'est pour cela que l'Homme, récapitulant les h a q â ' i q divines, assume la fonction khalifale (k h i l â f a t). Et Lâhîjî conclut par un célèbre quatrain de Hallâj aux résonances d'apothéose:

«Gloire à celui qui manifesta son *humanité*
«Comme mystère de gloire de sa *divinité* radieuse.
«Et qui ensuite apparut à l'état visible dans sa créature
«Sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit.

Ces vers de Hallâj, les mystiques tels que Rûzbehân de Shîrâz [186], les ont lus comme un chant de foi et d'amour à la Beauté comme théophanie. Un chrétien peut même les lire, en les entendant au sens de sa foi. A plus forte raison un shî'ite, à la condition que soit précisée la fonction khalifale: c'est l'Anthrôpos céleste, c'est-à-dire l'Imâm, qui est investi de ce khalifat. Le péril d'une déification de la réalité humaine terrestre, comme donnée immédiate, est écarté: le

khalifat, c'est l'Imâmat dans l'homme (selon l'expression de Mollâ Sadrâ Shîrâzî), et c'est cela l'I m a g o D e i. Ici donc, récurrence du thème de la F a c e d i v i n e qui est l'Imâm en sa réalité éternelle (§§ 4 et 35), et que sous-entend une brève ligne de nos T a'w î l â t: «Aussi longtemps que quelqu'un reste sans voir Dieu, il reste dans le doute». Voir Dieu ne signifie pas la vision, à jamais impossible, de l'Essence: c'est voir la Face divine. D'où le sens de la sentence: «Celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur», c' e s t-à-d i r e son Imâm. Tant que l'on cherche une autre vision que cette Face, et tant qu'on la cherche ailleurs que dans la connaissance de sa propre âme, on divague dans l'impossible et dans l'incertitude.

«Nuit et jour, tu es dans le doute de toi-même. Mieux vaudrait que tu te connusses toi-même» (G.R. 285) [187]. Nos T a'w î l â t commentent. «Aussi longtemps que tu n'es pas encore arrivé au plan de la Connaissance qui simultanément saisit l'ensemble et pénètre le détail, tu es encore dans l'incertitude. Mieux vaut alors ne pas prétendre avoir la connaissance et la vision de toi-même. Tant que ce n'est pas la connaissance de Dieu que tu cherches dans la connaissance de toi-même (ou tant que ce n'est pas en toi-même que tu cherches la connaissance de Dieu), tu n'as connaissance ni de l'ensemble ni du détail, et tu persistes dans l'inscience. Il est inévitable alors que tu tombes dans cet enfer (du doute), dont il est dit qu'on y demeure à tout jamais (33:65) [188].» Autrement dit: celui qui croit se connaître soi-même, son âme, alors qu'il n'a pas reconnu son seigneur, c'est-à-dire son Imâm, celui-là en réalité ne connaît pas son âme; et celui qui croit connaître son seigneur ailleurs que dans son âme, celui-là ne connaît pas son seigneur.

2. Le voyage en soi-même.

44. «Qui suis-je, moi? Fais-moi connaître moi-même à moi-même. Que signifie l'impératif: v o y a g e e n t o i-m ê m e?» (G.R. 287). A cette double question l'auteur de la «Roseraie du Mystère» répond en une suite de distiques dont la signification est particulièrement dense. Nos T a' w î l â t (§§ 41-45) l'entrecoupent d'explications allusives, qui ne peuvent bien s'entendre qu'à la condition d'élucider les in-

tentions du poème. Plus qu'ailleurs, il est nécessaire de demander à Lâhîjî de nous ouvrir la voie.

Le distique a donc posé deux questions: qu'est-ce que m o i? Ensuite, que veulent dire les chercheurs de la rencontre absolue, lorsqu'ils disent: voyage en toi-même? Où vont-ils donc, puisque l'objet de la quête (m a t l û b) est présent, et qu'entre le chercheur et le cherché il n'y a pas de distance? Sache donc ceci, explique Lâhîjî (M.I., 219-220) : l'être absolu exclut évidemment en soi et comme tel, toute désignation, puisque à ce niveau n'apparaissent pas encore, ou disparaissent, les déterminations (t a' a y y o n â t) et les points de vue (i't i b â r â t). Si l'on envisage des déterminations et des relations avec lui, elles ne peuvent être que des accidents survenant à son Essence foncière (h a q î q a t). Dans ce cas, déterminations et points de vue sont sans limite. En fonction de chacune de ces individuations, l'être absolu est alors nommé d'un Nom propre particulier, spécifiant la relation particulière qui fonde cette désignation propre. C'est l'absolu ainsi déterminé ou relativé (m o t l a q m o t a'a y y i n) qui est signifié par le mot m o i; l'on dit m o i, mais en réalité m o i signifie et désigne l'être absolu, déterminé par une individuation propre, que ce soit une individuation spirituelle (r û h â n î)ou que ce soit une individuation matérielle (j i s m â n î).

Corollairement, chacun des individus ainsi promus à l'être, dit m o i, un m o i qui ne subsiste et ne surexiste que par l'Etre réel (H a q q, ci-dessus § 28). «L'éternelle Essence qui, du fait de la détermination, se trouve individualisée, tu la signifies en disant m o i» (G.R.290). M o i (m a n), c'est la Réalité absolue (h a q î q a t) relativée par une détermination, passée de l'état occulté à l'état manifesté, celui des entités spirituelles ou celui des corps matériels. Tantôt, parce que t o i e t l u i impliquent une dualité, de l'être-autre exclu du plan du t a w h î d, on exprime la h a q î q a t absolue en disant m o i. Tantôt, pour marquer la présence de toutes les formes qui l'épiphanisent (m a z â h i r), on dit t o i. Tantôt, pour marquer qu'en sa réalité foncière (K o n h, G r u n d) elle transcende toute détermination et toute compréhension, on dit L u i, E l l e. «M o i et t o i, survenons à l'essence de l'être (d h â t-e w o j û d). Nous sommes les interstices du grillage devant la Niche de l'être» (G.R. 291).

Nous nous trouvons alors en présence d'un double t a' w î l du «verset de la Lumière» (24: 35), reconduisant d'une part au plan du macrocosme, d'autre part au plan du microcosme. Dans le premier cas (M.I.,221-222), la Niche aux lumières est le monde; la lampe est la lumière de l'être absolu (n û r-e w o j û d-e m o t l a q), de l'Etre divin comme Esprit (R û h) de l'univers. Tout est une seule Lumière, les entités spirituelles et les corps. Les lumières qui brillent à travers les interstices du grillage de la Niche aux lumières, ce sont les déterminations d'une Lumière unique, qui tantôt apparaît par le miroir des corps, tantôt par la lampe des Esprits, en fonction de la capacité de ces Formes épiphaniques: il y a les pures entités spirituelles, il y a les corps subtils (m i t h â l î y a), il y a les corps matériels. Cette Lumière unique apparaît multipliée et différente, de la même manière que la figure d'une même personne est multipliée par des miroirs différents [189]. En termes de métaphysique de l' e s s e de Mollâ Sadrâ, l'on dirait que c'est le même acte d'être qui, en étant, c'est-à-dire en s'actualisant en elles, y actualise chacune de ces formes, ou qui se détermine en déterminant chaque fois l'essence de cette forme.

Si, maintenant, le t a ' w î l reconduit le verset de la Lumière au plan du microcosme (M.I., 222-223 ad G.R. 292, non cité par nos T a ' w î l â t mais présupposé par elles), le fondement du symbolisme est le même: c'est une même Lumière qui apparaît tantôt aux Cieux ou par la lampe des Esprits, tantôt sur la Terre ou par le miroir des corps. Cette fois, la Niche aux lumières symbolise le corps; dans cette Niche il y a la lampe qui est l'Esprit, et cette lampe est dans le verre qui est le cœur (d e l) , l'astre brillant de pureté et d'immatérialité, dont on peut dire qu'il s'enflamme avec l'huile d'un olivier béni qui est l'Ame comme support ou corps subtil (m a r k a b , le grec o k h é m a) du cœur, lorsque cette Ame est enflammée par la lumière du monde spirituel (N û r - e Q o d s) . Et cet olivier n'est ni de l'Orient ni de l'Occident (la progression de la pensée par la voie des Images est très instructive: au § 26, l'olivier, au sommet du Sinaï mystique, était le symbole de l'Imâm; ici, il est le symbole de l'Ame. Au § 36, l'Ame du monde correspondait au verset de la Lumière dans le Qorân cosmique). C'est qu'un effet l'Ame n'appartient ni à l'Orient des Esprits totalement immatériels, ni à l'Occident des corps de

matière ténébreuse, mais forme un barzakh, un entre-deux, un intermonde, participant aux statuts des uns et des autres.

Une fois explicité ce double ta'wîl du verset de la Lumière, donné en réponse à l'interrogation sur le moi, on s'explique alors la brève allusion de nos Ta'wîlât (tout se passe comme si, ici particulièrement, le scripteur, dans sa hâte, n'avait pris note que de la conclusion d'une longue leçon donnée en commentaire) : «On comprend donc, disent-elles, que dans le mot moi c'est le corps que l'on signifie, de même que la Niche aux Lumières est le corps, tandis que le verre c'est l'âme (jân), et que l'âme c'est l'existence parfaite (ou l'acte d'être en sa perfection, wojûd-e kâmil).» En réalité, comme vont le montrer les paragraphes suivants, en attachant au corps la signification du moi, ce que l'on veut, c'est jeter une pierre dans le jardin des philosophes rationalistes qui, eux, entendent par le moi essentiellement l'esprit, l'âme rationnelle. Or, ni le corps ni l'esprit ne sont le moi, lequel surpasse et comprend l'un et l'autre, parce qu'il est l'acte d'une Lumière unique se déterminant et se manifestant par les entités spirituelles aussi bien que par les réceptacles matériels, mais à des degrés d'intensité différents. En reconnaissant cet état de choses, on progresse vers la réponse à la seconde question: qu'est-ce que voyager en soi-même?

42. «Tu dis: le mot moi, chaque fois qu'on l'exprime, réfère à l'esprit» (G.R. 293). L'auteur de la «Roseraie du Mystère» cite ici les propres termes du correspondant qui, par ses questions, motiva la composition du poème. Lâhîjî (M.I., 223-224) dévoile les intentions de l'auteur. Comme le montrent les distiques qui vont suivre, si Mahmûd Shabestarî cite les propres termes de son correspondant, c'est pour prendre les devants, denonçant la thèse qu'il récuse, à savoir le dualisme du corps et de l'esprit professé par les philosophes rationalistes. Connaître par la voie de l'intellect (pratiquement, dans ce passage, les termes de 'aql, rûh, nafs nâtiqa s'équivalent) ne donne pas pour autant le droit de dire que c'est cet intellect ou cette âme pensante que désigne, dans chaque cas, le mot moi, les autres facultés et le reste du corps étant réduits à la condition d'instruments et de moyens.

En fait, la réalité foncière (haqîqat) de toutes les choses,

c'est toujours le même et unique acte d'être essentiel (dhât-e wâhid) se multipliant par lui-même (1×1), car tout ce qui est autre que l'être est non-être. Ce qui fait l'essence de cet acte d'être (essence consistant dans cet être même) est virtuellement à égalité dans toutes les choses; aussi la totalité des Attributs est-elle virtuellement présente avec toutes choses. Les Esprits et les corps sont l'actualisation d'un acte d'être identique en son fond. Cependant, certains des réceptacles épiphaniques (mazâhir) n'ont pas la capacité de manifester les Attributs de perfection; l'essence de l'être s'y manifeste donc sous la forme corporelle (jismîyat). Chez ceux qui possèdent cette capacité, l'essence (dhât) de l'être se manifeste sous la forme spirituelle (rûhîyat). Chez certains prédomine la théophanie (tajallî) de l'Essence, chez d'autres celle des Attributs, chez d'autres celle des Noms. Il appartient au gnostique ('ârif) de distinguer les unes et les autres; les différenciations sont infinies.

Il reste alors ceci (M.I., 225 ad G.R. 294, non cité dans le texte de nos Ta'wîlât): tu peux faire de l'intellect ton guide, mais ce n'est pas par une partie de toi-même que tu peux te connaître toi-même. Car l'intellect est à l'égard des réalités d'inspiration et d'intuition (makshûfât) dans la même situation que les sens à l'égard des intelligibles (ma'qûlât). Quand les philosophes mettent en équation l'intellect et le moi, ils ne peuvent conduire à la vraie connaissance de soi, celle dont il est dit: «Celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur.» Ce n'est pas par les argumentations de l'intellect que l'on est informé de la réalité foncière des choses (haqâ'iq). La connaissance par intuition et inspiration (ma'rifat-e kashfî) est, par rapport à la connaissance rationnelle argumentatoire (ma'rifat-e istidlâlî), comme un corps compact et dur par rapport à une outre gonflée. Dès lors il faut faire un pas de plus: si le moi n'est pas réductible à une de ses parties, âme ou corps, il n'est pas non plus le seul privilège de l'homme. Aussi, est-ce en voyageant en soi-même que l'homme pourra sortir de soi-même, se dépasser soi-même.

«Ton moi (man-e tû) [190] est au-dessus de l'âme et du corps, car âme et corps sont des parties de moi (i.e. le corps aussi bien

que l'âme sont tous deux des formes apparitionnelles, des mazâhir du moi qui les transcende et les contient). L'homme n'a pas même le privilège de ce mot moi, bien loin que tu puisses dire qu'il soit le privilège de l'âme.» Cette réalité essentielle, moi, est impliquée dans chacune des individuations aussi bien spirituelles que matérielles; chacune s'exprime par le mot moi, lequel n'est pas un privilège refusé à ce qui est autre que l'homme. On ne peut donc dire avec les philosophes rationalistes (arbâb-e istidlâl-e 'aqlî) que man ou anâ équivalent purement et simplement à jân ou à rûh, car dans chaque concrétisation la même haqîqat individuée s'exprime par un moi (M.I., 226). Dès lors, le voyage en moi sera une ascension de l'univers, une ascension spirituelle (mi'râj ma'nawî). Il est nécessaire ici de citer expressément G.R. 298; le texte de nos Ta'wîlât l'omet; pourtant il forme implicitement la transition nécessaire. En effet, ce que les Ta'wîlât vont évoquer en guise de commentaire, ce sont précisément les conséquences périlleuses de cette ascension mentale. Ajoutons que celle-ci nous vaut une des pages les plus saisissantes de Lâhîjî.

«Elève-toi plus haut que la nature et l'espace sensible. Franchis l'univers, et toi-même sois en toi-même le monde.» (G.R. 298) [191]. Lâhîjî commente (M.I., 226-227) : ici est donnée la réponse à la question interrogeant sur le sens du voyage en toi-même. C'est par un voyage spirituel (ou voyage mental, sayr-e ma'nawî) t'élever plus haut que le devenir et le lieu sensibles, plus haut que les Noms et Attributs manifestés dans les mazâhir, franchir les limitations du multiple et monter ('orûj) jusqu'au plan de l'absoluïté de l'Essence (itlâq-e dhâtî); trouver enfin la surexistence par l'Etre réel. «Sois le monde toi-même en toi-même, vois que le monde est toi, et que toutes les choses partielles du monde sont toi. Aucune chose n'est autre que toi. A ce moment, tu auras pris conscience, comme il convient, de la haqîqat qui est désignée comme moi. Par intuition directe (shohûd) tu auras compris qu'en dehors de moi il n'y a rien, ni réalité matérielle, ni réalité spirituelle, et que tout ce qui est, est exprimé et signifié par moi.»

C'est que l'homme est la récapitulation de tous les univers: spirituels, subtils et matériels. De nouveau nous allons retrouver le même diagramme mental qui déjà servait à typifier le cycle de la prophétie et le cycle de la walâyat (ci-dessus §§ 12-13). Il y a un double voyage: dans le sens de la descente (sayr-e nozûlî) et dans le sens de la remontée (sayr-e 'orûjî). Le premier, c'est l'ensemble des descentes (tanazzolât) et des épiphanies (zohûrât), à chaque degré desquelles la haqîqat absolue prend un revêtement nouveau, jusqu'à arriver à l'être humain qui est le dernier de ses mazâhir, celui où elle se revêt de tous les Noms et Attributs. Le second est à l'inverse: un processus de dépouillement, jusqu'à ce que les deux arcs de la descente et de la remontée se rejoignant, la perfection du mabda' et du ma'âd soit manifestée. L'homme est le terme de la descente et le début de la remontée. Quand il achève celle-ci, et que sa propre existence s'est dépassée en surexistence par l'Etre divin, il comprend comment tout l'univers est moi. Dans chaque espèce il perçoit une théophanie, et tel est le sommet de la perfection du tawhîd chez les Parfaits, un tawhîd de la vision (t. 'iyânî). Et c'est pourquoi Lâhîjî insère ici une autre confession extatique qui rapporte en termes saisissants l'une de ses visions de la «Lumière noire» (nûr-e siyâh) au-delà de toute perception de l'intellect rationnel. Ayant déjà rapporté ci-dessus (§ 28 note 157) l'un de ses Memorabilia, nous donnons ici en note la traduction de cette page, document d'une expérience mystique se présentant sous la forme d'une ascension mentale (mi'râj ma'nawî) [192].

Or, c'est précisément à cette ascension mentale que pensent nos Ta'wîlât. En effet, bien que nous n'ayons très probablement ici encore que des bribes de notes, il est nécessaire de sous-entendre le motif de l'ascension mentale, tel que vient de le développer Lâhîjî, si l'on veut comprendre comment, après le distique qui dénie à l'homme le privilège du mot moi, nos Ta'wîlât enchaînent ainsi: «Ailleurs il est dit: lorsque tu as gravi les hautes terrasses des Cieux, il est pénible de se mettre en peine des échelons inférieurs (distique non identifié). Ce qui veut dire: lorsque le mostajîb

s'est conjoint avec les sept h o d û d , il lui devient pénible de garder les secrets.»

Le thème du voyage en soi-même se précise ainsi de part et d'autre. Lâhîjî décrit sa propre expérience extatique visionnaire de l'ascension aux Cieux spirituels, ascension aux «Cieux de son être». Chez l'auteur ismaélien, les sept étapes de l'ascension sont typifiées par les sept h o d û d (cf. ci-dessus §§ 36-39: les sept Cieux planétaires comme aspect exotérique des sept Imâms des Noms divins). Or, les Cieux planétaires symbolisent avec les h o d û d des hiérarchies, avec ceux de la hiérarchie supérieure (h o d û d - e 'o l w î, le plérôme des Intelligences, dont chacune est l'ésotérique de son Ciel, b â t i n a l - f a l a k) et avec ceux de la hiérarchie de la D a' w a t sur terre. Le «voyage en soi-même», c'est, en termes ismaéliens, le «cycle des résurrections de l'adepte», s'élevant de h a d d en h a d d , de «limite» en «limite» de ces hiérarchies. Comme on le constate tout au long de cette Trilogie, chaque h a d d , chaque rang de la hiérarchie, est le médiateur d'une gnose; chaque m a h d û d qui la reçoit, s'élève e o i p s o au rang gnostique de ce h a d d qui l'attire ainsi vers lui. Et c'est pourquoi le t a' w î l opère si facilement entre les hiérarques de la D a' w a t et les «h o d û d de ton être». Il y aurait à examiner ici certains traits communs entre le type de spiritualité que détermine le hiérarchisme ismaélien, et celui que détermine le hiérarchisme de Denis l'Aréopagite. Quant aux secrets qu'il devient difficile de garder, il semble bien que les paragraphes suivants nous éclairent sur leur nature; il ne s'agit de rien de moins que de la fin de la s h a r î ' a t .

43. Désormais il n'y a plus le voyageur e t la voie, le migrateur e t la migration: le t a w h î d authentique a fait s'évanouir cette différenciation (les «deux yeux» de la lettre h â de h o w a , Lui, deviennent un œil unique). «L'être est le Paradis, le non-être virtuel [193] est l'Enfer. Moi et toi, nous sommes entre les deux comme le b a r z a k h» (G.R. 301). Entre le Paradis et l'Enfer, c'est la situation d'a l - A' r â f ; on en a vu plus haut la signification mystique (§ 31). Quant à l'Enfer, comme état exprimant la condition d'un être qui est virtuellement non-être, le thème a été également développé ci-dessus (§ 30). Abolir cette virtualité de non-

être, c'est renoncer à la fiction d'une égoïté empirique subsistant par elle-même, pour subsister de la surexistence nécessaire de l'Etre Vrai. Or, dans la mesure où la sharî'at est solidaire de cette condition humaine, et dans la mesure où l'homme la dépasse par l'expérience mystique, c'est l'Enfer de la Loi qui est ainsi dépassé. La grande Qiyâmat est désormais préparée; l'effort se résout en un accord parfait, conjuguant la voix de l'Ismaélisme et celle du soufisme. Nos Ta'wîlât en indiquent la modulation de passage: «Lorsque tu es réellement sorti des limites de l'égoïté empirique (manî), tu as atteint à la surexistence éternelle (baqâ-ye jâvîdânî). Sinon, tu tombes dans l'Enfer éternel, ou bien tu restes dans le barzakh.»

44. «Lorsque ce voile s'est levé devant toi, c'en est fini pour toi de la religion institutionnelle et confessionnelle. Car c'est de ton moi (man-e tû) [194] que dérivent tous les statuts de la Loi religieuse (sharî'at) qui entravent ton âme et ton corps. Lorsque ton moi ne s'interpose plus, à quoi bon la Ka'ba? A quoi bon la Synagogue? A quoi bon l'Eglise?» (G.R. 302-304). Certes, le poème de Mahmûd Shabestarî donne ici un accompagnement triomphal à la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, par l'Imâm Hasan 'alâ dhikri-hi's-salâm, le 8 août 1164. Cependant nos Ta'wîlât (du moins ce que le scripteur a eu le temps de noter) restent allusives. Lâhijî de son côté (M.I., 232-234) donne des explications qui s'entendent fort bien, si l'on se réfère au thème du «Dieu créé dans les croyances» chez Ibn 'Arabî [195], car le moi dont il est question ici, typifie la position dogmatique qui «absolutise» le relatif, faute de comprendre théosophiquement en quoi consiste la relativation de l'absolu. Les termes de kîsh, millat, dîn, sharî'at, madhab-e wad' (religion institutionnelle) signifient la voie particulière (tarîqat-e khâssa) ayant pour origine la mission prophétique (Haydar Amolî rapporte également le tawhîd olûhî ou théologique à la nobowwat, le tawhîd wojûdî ou ontologique à la walâyat).

Il faut encore avoir en la pensée le diagramme des deux arcs: le rang de l'homme (martaba-ye insânî), le lieu

du «règne hominal» (nashâ'-e insânî), est situé au point qui marque la limite de la descente et le début de la remontée. L'homme terrestre apparaît, lorsque est achevée la manifestation graduelle de tous les mazâhir ; il est la limite à partir de laquelle commence la résurrection par la suscitation (ba'th) des prophètes [196], et avec elle le parachèvement des âmes. A chaque étape de ses descentes et de ses épiphanies, pour chaque détermination qui la détermine, la haqîqat absolue nécessite la anâ'îyat ou manî, la forme de moi, laquelle atteint dans l'homme son état le plus parfait, mais aussi, avant que la gnose n'ait éclairé la conscience, l'opposition de moi et de l'autre. De là les contraintes, les prescriptions et les défenses, et cette sagesse qui, cachée sous les obligations de la 'ibâdat, fait que «Christ ne dédaigne pas d'être un serviteur de Dieu» (4: 171). Il appartient à la conscience gnostique, en comprenant ce qu'il en est de la discrimination entre l'adorateur ('abd) et l'adoré en vérité (ma'bûd haqîqî), d'instaurer le culte en vérité, le vrai sens de la Prière (§ 45). Ce sens, on ne le trouve que par expérience mystique du fanâ' fî'l-lâh. Désormais, parce qu'elles sont nées de l'illusion que la haqîqat se multiplie par le nombre, alors qu'elle ne se multiplie jamais que par elle-même (1×1), toutes les oppositions entre les formes du «Dieu créé dans les croyances» sont enlevées dans l'assaut de la lumière de l'Unité. Ka'ba, synagogue, église chrétienne, avec leur qibla respective, révèlent leur unité. On sait que les soufis ont fait d'un mystique «temple des Mages» (dayr-e Moghân) le lieu symbolique de leur culte spirituel.

«La détermination, c'est le point que l'on se représente sur la lettre 'ayn ; lorsqu'il est purifié, ton ghayn devient 'ayn» (G.R. 305). Lâhîjî explique (M.I., 235) : telle est la différenciation de la lettre ghayn à l'égard de la lettre 'ayn, ne tenant qu'à un point, telle est la différenciation du momkin à l'égard du Wâjib : chaque différenciation concrète (ta'ayyon) ne subsiste en fait que par l'acte d'être absolu qui se différencie lui-même en elle. Elle est comme le point que l'on se représente au-dessus de la lettre 'ayn, laquelle apparaît ainsi comme ghayn, de même

que l'absolu (m o t l a q) apparaît comme noué (entravé, contraint, m o q a y y a d). Mais, lorsque l'œil intérieur du gnostique est illuminé par la révélation et l'intuition (k a s h f et s h o h û d), et lorsque est enlevé le voile des contraintes imposées à l'absolu, le g h a y n devient 'a y n. C'est bien l'aspect que retiennent de leur côté nos T a' w î l â t : «S'arrêter, disent-elles, à considérer le point du g h a y n, c'est affaire de représentation pure; le g h a y n en lui-même est sans consistance.» La jonction s'opère spontanément avec le symbole du 'a y n comme sens ésotérique de la dernière sourate du Qorân (ci-dessus § 39).

45. «Lorsque ton essence est purifiée de toute défiguration, la Prière devient pour toi la fraîcheur de tes yeux (q o r r a t a l - 'a y n, ta consolation)» (G.R. 410). Brusquement, notre commentateur ismaélien nous entraîne ici dans une autre région de la «Roseraie du Mystère», à plus de cent distiques de distance. L'intention en est précise; tel qu'il le commente, ce distique intervient à son heure, en proclamant que le vrai sens de la Prière n'apparaît qu'une fois enlevé le voile. «C'est, dit-il, enlever du cœur le g h a y n qui est poussière, et tout ce que l'on veut dire par le g h a y n.» Pour Lâhîjî (M.I., 352) : tant que tu n'as pas éprouvé le f a n â f î' l - l â h, c'est-à-dire la substitution du Sujet divin absolu à ton moi fictivement séparé de lui, «jamais ta prière ne sera une prière; tu ne peux alors atteindre à la vraie réalité (h a q î q a t) de la prière, laquelle réalise la proximité parfaite de celui qui a rejoint. Le distique fait en outre allusion au h a d î t h où le Prophète déclare: on m'a fait aimer trois choses de ce monde: le parfum, les femmes, la consolation trouvée dans la Prière. Lorsque la lumière divine devient la lumière de ton œil, c'est par cette lumière que tu vois que n o u s et t o i, nous sommes le voile de sa beauté et qu'il est seul à être» (M.I., 352).

Pour une amplification du contexte, nous référons à l'analyse que nous avons donnée ailleurs du sens ésotérique du rituel de la Prière chez Ibn 'Arabî [197]. Et peut-être trouverait-on une indication de la voie menant de l'Ismaélisme primitif à cet Ismaélisme d'Alamût dont l'imâmologie rejoint le t a w h î d du soufisme, dans l'étrange entretien rapporté par Jâbir ibn Hayyân, entre l'Imâm

Ja'far et lui-même. Alors qu'il s'était prosterné devant l'Imâm, celui-ci de lui dire: «En te prosternant devant moi, ô Jâbir, tu te prosternes en vérité devant toi-même. Par Dieu! tu es bien au-dessus de (te prosterner devant quiconque autre que toi). Mais moi, je me prosternai encore. Alors il dit: ô Jabir! par Dieu, tu n'as pas besoin de tout cela. Je dis: tu as raison, mon seigneur. Il dit: je sais ce que tu veux et tu sais ce que je veux; sois au but de tes désirs! [198]» Au terme du voyage en toi-même.

3. Les deux pas.

45 (suite). «Deux pas sans plus, telle est la voie du Migrateur, bien que ces deux pas comportent des périls multiples. Le premier, c'est franchir le h â de la h o w î y a t ; le second, c'est involuer le désert de l'être. Comprend ce secret quiconque, ayant franchi, a fait le voyage de la réalité partielle à la réalité intégrale» (G.R. 306-307, 310). Nos T a ' w î l â t commentent: «Cela veut dire qu'il y a pour le m o s t a j î b maints voyages et migrations. Cependant leur principe et origine, ce sont d e u x p a s . Et dans ces deux pas, il ya deux cent mille obstacles, tels que disparaître soi-même (f â n î b û d a n) à sa vision propre et à son audition propre (et c'est le premier pas), car, ainsi que le dit ce distique: comment celui qui est mort entendrait-il un mot prononcé par quelqu'un d'autre? Il ne pourrait pas même de sa main faire du mal à une mouche.»

Le commentaire de Lâhîjî (M.I., 235-237) est ici encore le meilleur moyen d'expliciter les péripéties vécues par le s â l i k qui, dans le lexique ismaélien, est toujours le m o s t a j î b. Le premier pas, c'est la métamorphose du Sujet qui perçoit et agit dans la personne du Migrateur; ce n'est plus lui mais l'Unique; quant à lui, il est l'œil par lequel voit cet Unique, l'oreille par laquelle il entend etc. C'est pourquoi, le s â l i k est dès lors un clair-voyant, il voit toutes les choses comme les voit l'Etre divin, puisqu'il est l'organe de celui-ci. C'est cet état que l'on appelle 'a y n a l - y a q î n: certitude accompagnant la perception personnelle par l'œil intérieur

(dîdeh-ye basîrat), vision qui pénètre le secret de la multiplicité et devant laquelle se lève le voile couvrant le visage de l'Unité. Le sâlik voit l'Etre divin manifesté dans toutes les choses par les théophanies des Noms et des Attributs; il en voit la beauté dans tous les miroirs. Par cette clairvoyance, il franchit le hâ de la howîyat. Ce symbole a été rencontré déjà précédemment (§ 43); il fait allusion aux «deux yeux» formés par le dessin de la lettre hâ en arabe; franchir le hâ, c'est cesser de «voir double». Mais ici même, entre le chercheur (tâlib) et l'objet de la quête (matlûb), les maîtres en mystique ont dit qu'il y a cent étapes (manzil); chacune de ces étapes en comporte elle-même dix autres, car «entre Dieu et l'homme il y a mille degrés (maqâm) de lumière et de ténèbres.» C'est l'ensemble de ce millier d'étapes et de degrés qui est désigné par le symbole des «deux pas», lesquels dissimulent une foule de périls, tant intérieurs qu'extérieurs.

46. Dans le lexique du soufisme, la certitude de science ('ilm al-yaqîn), c'est savoir, par exemple, qu'il existe du feu et ce qu'est le feu; la certitude de vision ('ayn al-yaqîn), c'est voir le feu de ses propres yeux; la certitude d'être ou de réalisation (haqq al-yaqîn), c'est être soi-même le feu, être consumé par le feu. Ce dernier état résulte du «second pas», lorsque le mystique ayant fait le «premier pas» (son abolition à soi-même), est essencifié, éternisé tel qu'en lui-même l'essencifie l'éternité divine (be-baqâ-ye Haqq motahaqqaq). Le premier pas, c'est la sortie de soi-même, l'ekstasis (az khwodî-e khwôd); avec le second pas, voici que pour le sâlik ainsi ekstasié par l'attraction divine, l'être métaphorique (hastî-e majâzî) de ce qui est autre que Haqq, s'involue au fur et à mesure de son pélerinage mystique (solûk). Au terme des étapes, il atteint à la vision de l'unitotatité ('ayn al-jam'), au plan de l'Unitude (ahadîya); son être et l'être de toutes choses passent de l'être métaphorique à l'être au sens vrai. En voyant leur être posé dans la réalité par l'Etre vrai (Haqq), il voit et connaît désormais comme soi-même tout ce qui est (M.I., 237). Nos Ta'wîlât disent: «Le second pas, c'est comprendre la totalité des choses

comme U n e seule chose, car le poète (Mahmûd Shabestarî) déclare: Dans ce m a s h h a d deviennent U n le tout et les individus, puisque l' U n pénètre jusque dans les nombres eux-mêmes» (G.R. 308).

En fait, notre auteur ici encore en décalant les distiques, a anticipé en citant tout d'abord G.R. 310 (ci-dessus § 45). Puis il omet G.R. 309: «Tu es cette totalité qui est l'Unité même; tu es cet Unique qui est la pluralité même.» Aussi bien, parce qu'ils ont un même leitmotiv, les trois distiques interfèrent-ils. Etre e k s t a s i é hors de soi (a z k h w ô d î-e k h w ô d) c'est, en atteignant au h a q q a l - y aq î n, passer de la réalité partielle à la réalité intégrale. G.R. 309 s'adresse alors à l' e k s t a t i q u e qui a ainsi couvert la «distance des deux arcs» (ci-dessus § 35 l'accès au «hojjat de ton être»): tu es, dans ton être visible et dans ton être intérieur, quant à tes facultés corporelles et à tes facultés spirituelles, cette totalité qui, par ton ascension au plan de l'Unitude et par ta quiescence en Dieu, devient l'Unité même que tu perçois en tout comme étant toi-même; c'est le degré-limite de la w a l â y a t. Et tu es cet U n i q u e qui, tel qu'en lui-même l'essencifie l'éternité divine, descend du plan de l'Unitude et devient, à tous les plans des Noms et des Attributs manifestés dans les formes de toutes choses, leur pluralité même. Cela, c'est voyager en Dieu à partir de Dieu (s a y r bi' l l â h 'a n A l l â h, M.I., 239).

«Voyage sur place» en quelque sorte, dans ce m a s h h a d dont parle précisément G.R. 308. Le m a s h h a d, c'est le lieu où l'on est un témoin oculaire, le lieu de la vision (m a h a l l - e s h o h û d); c'est le lieu de la c o m p r é s e n c e du contemplant (s h â h i d) et du contemplé (m a s h h û d), celui où dans ma vision de Dieu, c'est Dieu qui se voit lui-même (r û' y a t-e H a q q b e-H a q q). Le tapis de l' «être métaphorique» ayant été involué, le s â l i k voit que tout ce qui est, est lui-même, parce qu'il a compris le sens de la diversité des rapports advenant à la h a q î - q a t absolue. Méditant ses Noms, il sait qu'il est aussi vrai de dire que le t o u t est elle, que de le dire de c h a q u e chose individuelle, parce que la multiplicité des relations et des concrétisations n'entraîne aucune pluralisation de l'Essence. «L'Un pénètre jusque dans les nombres». Chaque nombre est en effet un m a z h a r de l'Un,

puisque c'est son unité qualitative (la triade, la tétrade, la pentade etc.) qui le constitue comme un nombre déterminé. L'Un n'est pas un des nombres, pas plus que l'être n'est un des êtres; c'est pourquoi un petit roman irano-indien du XIIIe siècle, typifie, comme l'avait fait Rûzbehân de Shîrâz, l'état du multiple par rapport à cette unité de l'être qui n'est pas une unité arithmétique, par la formule 1×1 [199].

Nos Ta'wîlât disent quelque chose de semblable: «On désigne comme nombres les unités numériques qui extérieurement comportent une multiplicité, tandis qu'intérieurement elles existent par un seul et même acte d'être (celui de l'unité). Sans l'unité, les nombres n'ont pas d'existence. Cette question, celui-là la comprendra qui est capable de discriminer entre la division et l'unité cachée. Car le Vrai, de quelle classe particulière est-il? La division vient des soixante-douze sectes.» Il est significatif que du tawhîd ontologique, affirmation de l'univocité de l'être, de l'unité de l'acte d'être dans ses déterminations innombrables, notre commentateur ismaélien fasse expressément l'application au problème religieux de la multiplicité des dogmes et des croyances. Aussi bien, tout ce qui précède conduit-il à la position de l'ésotérisme (qu'il faut beaucoup de hâte pour confondre avec un soi-disant syncrétisme): comprendre l'unité du but dans la multiplicité des voies, et réciproquement. C'est une compréhension qui, en termes shî'ites, ne pourra être plénière que lors de la parousie du Qâ'im, révélant le sens caché de toutes les Révélations. Mais précisément la Qiyâmat a été proclamée, à Alamût, il y aura bientôt huit cent ans.

4. Qui est le Voyageur?

47. Tout le matériel est maintenant rassemblé par notre commentateur, le mettant à même de donner une réponse solennelle à la question posée dès le début. Par ce retour au thème initial, se dévoilent les intentions de nos Ta'wîlât, les raisons de leurs choix parmi les distiques de G.R. Partant de la définition de l'état du Migrateur, le sâlik, c'est-à-dire, en termes ismaéliens, le mostajib, leur propos était de montrer en quoi consiste la grande

Migration. C'est par son voyage que se définit le voyageur. On ne pouvait dire q u i il était, avant d'avoir montré où il allait et par quelles étapes il s'y rendait. Tout est maintenant apparu. Ayant explicité le sens de l'impératif ordonnant de «voyager en toi-même», l'on va dire q u i est le voyageur conduit au terme de son voyage.

L'ensemble forme bien ainsi un petit traité d'initiation à la spiritualité ismaélienne. Les paragraphes de la conclusion vont insister de nouveau sur le hiérarchisme fondamental de cette spiritualité: chaque «limite» ou hiérarque (h a d d) est le médiateur d'un degré de gnose; le m a h d û d, celui dont il est la limite et auquel il communique cette gnose, se trouve gnostiquement promu à son rang; il réalise dans son être intérieur la forme ou l'état correspondant à ce rang; il atteint, par exemple, au «hojjat de son être». Le voyage en soi-même, qui fait en même temps sortir de soi-même, est cette ascension de h a d d en h a d d. De ce point de vue il y a continuité parfaite entre la f o n c t i o n e s c h a t o l o g i q u e de ce hiérarchisme (le second traité de notre Trilogie nous l'a montrée dans la solidarité et la coresponsabilité des h o d û d jusque dans leur devenir p o s t m o r t e m)[200], et la f o n c t i o n m y s t i q u e de ce hiérarchisme dans nos T a ' w î l â t (ci-dessus § 24). Il y a donc là comme une constante dans la pensée et dans la spiritualité ismaélienne, qu'il y aura lieu d'étudier plus à fond.

Nous avons entendu dès le début (§6) notre commentateur ismaélien poser une triple question: qui est le Migrateur? Qui est le Parfait ? Qui est le Gnostique ? Cette triple interrogation se rattachait en fait au distique G.R. 311 que, pour récapituler la voie parcourue, nos T a ' w î l â t citent expressément à cette page. Il va s'agir essentiellement pour elles de celui qui s'est promu au rang spirituel de H o j j a t. Celui qui est le Voyageur (m o s â f i r) correspond ainsi à celui qui au § 6, était, après le Migrateur, désigné comme le Parfait (K â m i l).

«Comment est le voyageur ? Qui a la qualité de pèlerin ? De qui dirons-nous qu'il est Homme parfait ?» (G.R. 311), demande son correspondant au poète de la «Roseraie du Mystère». Celui-ci répond: «Tu as demandé en outre qui est le voyageur sur la voie (homo viator!). C'est quelqu'un qui s'est éveillé à la conscience de son origine.

Le voyageur, c'est quelqu'un qui ne fait que passer rapidement, purifié de soi-même comme Feu délivré de la fumée. A l'inverse du premier voyage le menant par les étapes de la descente, il va maintenant jusqu'à ce qu'il devienne Homme parfait» (G.R. 312-313, 315).

Pour Lâhîjî (M.I., 240-243) la question est simple: on donne le nom de voyageur, pèlerin (m o s â f i r , r â h - r a v), à celui que son itinéraire spirituel a conduit jusqu'au point où il prend conscience qu'il n'a pas commencé par exister sous cette forme visible et sensible; que sa prime origine et que son essence sont au plan de la o l û h î y a t qui, par les degrés de la Descente, s'est cachée sous ce revêtement et s'est manifestée sous cette Forme. Le voyageur qui est parti pour la grande Migration, c'est celui qui a franchi les étapes (m a n â z i l) de tous les désirs possessifs, complaisances et ambitions mondaines; qui s'est dépouillé du revêtement des qualifications humaines et a rejeté le voile qui cachait son moi à la Face de la h a q î q a t. La fumée est l'indice du feu; les déterminations sont l'indice de cette h a q î q a t. Tant que l'on ne considère que les indices, la h a q î q a t reste voilée. Le «premier voyage», c'était le voyage de la genèse, descente depuis le monde de l'Absolu (i t l â q) à travers les déterminations qui le contraignent (t a q a y y o d). Le «second voyage» est s a y r i l â ' l l â h, voyage de retour et remontée (on en a rencontré ici maints symboles). Les deux voyages suivent donc le même échelonnement de degrés, mais en sens inverse. Celui qui atteint au terme du second voyage, c'est l'Homme parfait à l'état de f a n â f î ' l l â h, terme de la migration du Migrateur, abolition de la dualité.

Nos T a ' w î l â t donnent ici encore une tonalité qui leur est propre, puisque pour elles les étapes de l'itinéraire mystique sont essentiellement caractérisées par leur correspondance respective avec les rangs, les h o d û d, de la hiérarchie ésotérique, laquelle est en correspondance avec les rangs de la hiérarchie céleste, chaque rang étant médiateur d'une gnose, c'est-à-dire d'une étape de la Résurrection. Les deux paragraphes 47 et 48 sont le fruit et l'aboutissement de la progression de notre commentateur dans la nuit des symboles de la «Roseraie du Mystère». L'intérêt en est

donc très grand. Les pages qui précèdent devraient permettre de les goûter: avant tout, les développements qui ont été donnés dans les §§ 4-6; puis ceux qui ont concerné la prophétologie et l'imâmologie, §§ 7 à 16; le thème du Sinaï de l'amour typifiant le Hojjat, et qu'il faut gravir pour atteindre à l'olivier symbolisant l'Imâm, §§ 25-27; le thème de la distance des deux arcs, §§ 35 et 46; le thème du voyage en soi-même, § 42 etc. On risquerait d'en fausser les intentions à vouloir les systématiser. Mais deux choses sont à considérer ici.

En premier lieu, il semble essentiel d'avoir en la pensée deux des leitmotives sur lesquels on a particulièrement insisté ici. 1° La promesse de l'Imâm: «Sois mon fidèle, je te ferai semblable à moi comme Salmân.» 2° L'affirmation que nul ne peut recevoir l'assistance divine immédiate (ta'yîd) avant d'avoir atteint au degré du Hojjat dans la connaissance de l'Imâmat [201]. Car l'enseignement que suggère leur juxtaposition est bien celui qu'envisagent nos Ta'wîlât dans leurs lignes finales: se promouvoir, s'exhausser au rang spirituel de Hojjat (cf. ci-dessus § 15).

Nous dirons qu'il y a deux questions bien distinctes: il y a celle de l'organisation pratique de la Da'wat à l'époque. Il est possible que tel ou tel hiérarque ait été investi nominativement de la fonction de Hojjat, mais nous n'avons guère de renseignements précis sur ce point. Et il y a la question de l'état spirituel correspondant au rang de Hojjat, ou typifié par le Hojjat. Nos textes définissent cet état par un degré de proximité de l'Imâm, qui n'ayant rien à voir avec une relation physique dans l'espace, signifie une connaturalité d'ordre spirituel avec l'Imâm. Cette proximité spirituelle étant le but proposé aux adeptes, le nombre de ceux qui y atteignent n'est pas limité. Que parmi eux (à supposer qu'un état spirituel soit connaissable extérieurement), certains aient pu être quelque chose comme «Hojjat en titre», ce n'est pas à exclure. Mais la question est entièrement distincte de celle qui s'attache à la proximité spirituelle de l'Imâm. Atteindre à celle-ci, c'est atteindre au «Hojjat de ton être», gravir le Sinaï de l'amour et, à son sommet, trouver l'Ame de l'âme, et c'est l'aboutissement du «voyage en toi-même». En bref, c'est faire s'accomplir

la promesse de l'Imâm: devenir spirituellement soi-même et en soi-même comme Salmân, le Hojjat de cet Imâm éternel qui est la Face divine révélée aux hommes. Là même s'exprime l' imâmocentrisme qui caractérise si bien la spiritualité ismaélienne que, tout en s'exprimant dans le langage du soufisme, elle se différencie par là même de toute théosophie soufie qui court le péril d'exprimer l'unité, la coalescence de Haqq et de Khalq, de l'être vrai et de l'être métaphorique, sans le secours et la médiation de l'imâmologie.

En second lieu, nous rencontrons dans nos derniers paragraphes deux qualifications du Hojjat qui nous paraissent insolites, parce que, pour notre part, nous ne les avons pas encore rencontrées ailleurs. L'adepte est invité à discriminer soigneusement entre le Hojjat ma'mûl et le Hojjat majhûl. Les deux termes sont bien connus en grammaire arabe: ma'mûl se dit du mot qui est régi, gouverné par un autre; majhûl désigne l'état du verbe à la voix passive. En cours du texte,les deux termes sont remplacés respectivement par les termes de mo'âmil et mojâhil. Le premier désignerait ainsi le Hojjat qui est régi par l'Imâm, mis en activité par lui, le Hojjat efficient, opératif. Le second serait le Hojjat passif, inopérant et improductif, nous dirions un Hojjat purement théorique. Mais on peut se demander s'il n'y a pas là une contradictio in adjecto: un Hojjat qualifié de majhûl n'est plus un Hojjat (que devient en effet alors l'identité d'essence entre l'Imâm et le Hojjat, telle que la décrit le petit traité Shanâkht-e Imâm ?).

On pourrait mettre l'accent sur l'opposition entre Hojjat reconnu, établi, et Hojjat non reconnu. La distinction aurait alors une intention polémique, et référerait à quelque querelle entre les pîrs en matière de compétence et de piété [202]. Nous ne nous en trouverions pas moins devant la même contradictio in adjecto. Car ce qui se propose ici, c'est la «balance» établie par le ta'wîl entre le rang du Hojjat réel et l'état spirituel correspondant à ce rang, ou l'état typifié par le Hojjat comme rang spirituel, le «Sinaï de son être», auquel accède le parfait adepte. Or, dans ce cas précisément, c'est-à-dire rapportée à cet état

spirituel, il semble que l'opposition entre les deux qualifications donne un sens compréhensible. Il y aurait l'adepte qui, au terme du «voyage en soi-même», accède au rang de Hojjat par une expérience réelle de l'Imâm qui met en activité et gouverne tout son être: c'est le Hojjat réel, efficient, opératif. Et il y aurait l'adepte pour qui ce voyage reste un pur sayr istidlâlî, non pas un sayr kashfî, c'est-à-dire que tout reste pour lui à l'état de connaissance théorique, sans promouvoir son être à l'activité spirituelle du Hojjat: c'est le Hojjat passif, inopérant, purement «théorique». En définitive, il semble que cette opposition entre opératif, efficient, et théorique, inopérant, sauvegarde ici au mieux l'intention finale de nos Ta'wîlât, lesquelles nous disent ce qui suit.

«Sache qui est le Voyageur: c'est celui qui se promeut au rang spirituel du Hojjat et qui reçoit en retour la conscience spirituelle (ma'rifat, la gnose), à la condition qu'il discrimine entre le Hojjat opératif et le Hojjat théorique: dans quelle catégorie entre-t-il lui-même? Le Hojjat opératif, c'est celui auquel le Qorân rend témoignage en disant: A ceux-là qui sont des croyants fidèles et accomplissent les œuvres bonnes, appartiennent les jardins du paradis (18: 107). Le Hojjat théorique, c'est celui dont parle un verset du Livre comme de ces mécréants qui existent aussi bien parmi ceux qui suivent un Livre révélé que parmi les moshrikîn (98: 5).»

48. «Le Hojjat opératif (mû par l'Imâm) considère l'œuvre elle-même; le Hojjat théorique considère la rétribution. C'est au-sujet du Hojjat opératif qu'il est dit: c'est Dieu qui triomphe dans son œuvre (12:21); il se passe des deux univers (3:92). Le Hojjat opératif est riche en œuvres spirituelles; le Hojjat théorique est riche en biens matériels. Il est fait allusion à cette différence dans ces mots du Prophète: riche en richesses du cœur, pauvre en richesses de ce monde.»

Sceau des Ta'wîlât

49. «Ne permets pas que la poussière des possessions maté-

rielles, ni que la tempête de sable des attachements mondains, pénètrent par la fenêtre de ton âme et tourbillonnent autour du tabernacle de ton être. Si l'âme charnelle (a m m â r a , ci-dessus §15) prend de la vigueur, si les qualifications mauvaises se développent, cela vient de ce que l'esprit coopère à son propre détriment avec l'âme charnelle, parce que la familiarité se noue ainsi entre cette âme inférieure et l'esprit qui, lui, appartient au monde subtil. Tous deux ensemble se précipitent alors dans l'abîme des abîmes (95: 5). Inversement, lorsque l'esprit et l'âme forment une union harmonieuse, le cœur (d e l) vient à l'être comme leur enfant.

Puisse Mawlânâ détourner les épreuves douloureuses de tous les adeptes fidèles et des amis du seigneur de ce temps (l'Imâm), par sa grâce et par sa munificence.»



La troisième phase de notre Trilogie a nécessité, pour en rendre intelligibles les allusions, ce qu'il est convenu d'appeler une «explication de textes». Nous avons été entraîné à la fois plus loin que nous n'avions prévu, et insuffisamment loin pour achever l'édifice dont le profil se dessine. Du moins, ces «Symboles choisis de la Roseraie du Mystère», venant après les deux premiers traités de la Trilogie, apportent-ils une contribution importante au problème dont ils renouvellent les données, comme les renouvelle de son côté l'œuvre de Haydar Amolî, à savoir: qu'en est-il des rapports de structure et d'origine entre le soufisme et le shî'isme, tant sous sa forme ismaélienne que sous sa forme duodécimaine, voire, en son essence même, avant ou par-delà ces spécifications?

Un type de spiritualité s'est dégagé. Le hiérarchisme ismaélien nous a conduit à évoquer les hiérarchies dionysiennes, où chaque Ange d'un rang supérieur contient la gnose de l'Ange qui lui est inférieur et à qui il la communique. Chaque h a d d , en communiquant à son m a h d û d la gnose de son rang, l'attire et l'exhausse à son propre rang, tout en s'élevant ainsi lui-même à un rang encore plus élevé. Le mouvement ascensionnel de rang en rang qui parcourt ici toutes les hiérarchies de la Terre et du Ciel, confère

son sens à la définition du t a w h î d donnée au début du deuxième Traité (§ 3), si étrange soit-elle au regard de l' «orthodoxie». Le sens de la définition «hiérarchique» du T a w h î d postule en effet l'unicité de l'être en ses théophanies. Nos T a' w î l â t ont ainsi mis l'accent sur la fructification de l'imâmologie et du hiérarchisme céleste et terrestre, double caractéristique de la plus ancienne théosophie ismaélienne, en une expérience spirituelle mystique que le t a' w î l met en «balance» avec celle du soufisme. Tels nous apparaissent, à grand traits, le dessein et le sens de ces T a' w î l â t ismaéliennes de la «Roseraie du Mystère» de Mahmûd Shabestarî.

D'ici quelques années, le 8 août 1964 exactement, il y aura huit cents ans que fut proclamée à Alamût la Grande Résurrection par l'Imâm Hasan 'a l â d h i k r i - h i's - s a l â m. On ne sait si la fraction de la communauté ismaélienne représentant de nos jours la tradition d'Alamût, prendra à cœur de célébrer cet anniversaire. Ce serait pourtant l'occasion de proposer à la méditation de nos contemporains un événement qui, il est vrai, ne peut être vraiment compris et apprécié que dans la mesure où l'on résiste aux habitudes de pensée courantes.

La proclamation de la Q i y â m a t a l - Q i y â m â t, au XII[e] siècle, passa sans doute inaperçue de la plus grande partie du monde de l'Islam comme de la chrétienté (laquelle ne connut longtemps de l'Ismaélisme que le roman noir, forgé par la propagande abbaside et encore amplifié par elle). C'est que l'événement en lui-même, son contenu et sa signification ne s'insèrent pas en fait dans la trame de l'historicité matérielle, celle des choses ressortissant à l'expérience sensible. La Q i y â m a t a l - Q i y â m â t postule une autre dimension que celle de la chronologie linéaire où il est convenu, d'avance, que la «causalité historique» est la première et dernière explication. Elle postule une dimension «verticale», p o l a i r e, parce qu'elle réfère au «pôle céleste», et par cette dimension elle se situe dans un autre t e m p s que le temps de l'histoire visible (la conscience ismaélienne en situe elle-même la «date» au milieu du Grand Cycle). La Grande Résurrection à Alamût fut un de ces «événements dans le Ciel» dont la science des religions

connaît d'autres exemples. Leur trame forme une histoire spirituelle qui, par rapport à l'histoire visible, est de la métahistoire ; il appartient à la phénoménologie religieuse de situer le niveau de conscience pour lequel et par lequel ces événements sont vrais.

Pour achever l'édifice dont nous voyons maintenant se dessiner les grandes lignes, il restera à montrer comment l'«esprit d'Alamût» revivifie, en fait, l'esprit du plus ancien Ismaélisme. On a dû se limiter ici à de brèves indications. Au terme d'une recherche plus approfondie, peut-être la période fâtimide nous apparaîtra-t-elle plus nettement encore comme l'épisode politique, comme la plus périlleuse et paradoxale épreuve, certes, que puisse traverser une religion fondamentalement ésotérique [203]. Tout ce qui différencie l'esprit de l'Ismaélisme fâtimide et l'esprit de l'Ismaélisme réformé d'Alamût s'exprime dans leur option respective quant à la préséance du 'ayn ou du mîm, celle de l'Imâm ou celle du Prophète énonciateur de la sharî'at. Quant au sîn, il semble que nous en ayons retrouvé ici les traces.

Le traité qui s'intitule Omm al-Kitâb, et qui sous sa forme persane nous transmet une tradition ismaélienne très ancienne, quelque chose comme un proto-ismaélisme, nous parle de «cette religion ismaélienne (madhab-e ismâ'îlî) pour laquelle les enfants spirituels d'Abû'l-Khattâb ont sacrifié leur personne, par amour pour Ismâ'îl, le fils de l'Imâm Ja'far-e Sâdiq, et qui permane tout au long du Cycle des cycles. [204]» Avec le nom d'Abû'l-Khattâb, considéré par les siens comme un nouveau Salmân (le sîn), sont évoqués l'enthousiasme et la dévotion de disciples passionnés jusqu'au sacrifice de leur vie, jusqu'à considérer même le désaveu de l'Imâm Ja'far comme une simple épreuve supplémentaire, et qui nouèrent, autour du jeune Imâm Ismâ'îl prématurément décédé, la tragédie dont devait éclore la forme ismaélienne du shî'isme.

D'autre part, telle qu'elle ressort de la proclamation de la Qiyâmat à Alamût, la préséance de l'Imâm, en sa réalité éternelle, tout au long du Cycle des cycles, sur le Nâtiq ou prophète énonciateur d'une sharî'at, nous reconduit à une imâmologie professée dans son œuvre par le célèbre alchimiste Jâbir ibn Hayyân qui, tout au long de cette œuvre, se donne comme le disciple de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq

(ob. 148/765). On peut dire qu'en inversant l'ordre de préséance admis par l'Ismaélisme fâtimide, l'Ismaélisme d'Alamût ne faisait que professer une imâmologie attestée bien avant l'époque fâtimide. Le fait est d'une importance qui se répercute sur tout le sens de la gnose en Islam.

Finalement il nous est apparu, sans que nous puissions développer ici cette esquisse personnelle, que le meilleur commentaire du «voyage en soi-même» dont on aura lu ci-dessus la conclusion, et qu'une autre illustration de l'archétype du «Migrateur», tel que l'interprètent nos T a ' w î l â t de la «Roseraie du Mystère», seraient à chercher dans le «Livre du Glorieux» de Jâbir ibn Hayyân. Là même, le mystique personnage du «Glorieux» a le même privilège que le s î n, c'est-à-dire Salmân: pèlerin venu de bords lointains, n'ayant besoin ni de maître extérieur ni de compagnonnage, il est initié directement au 'A y n par le 'A y n lui-même, c'est-à-dire à l'Imâm par l'Imâm. Il est donc bien aussi celui que l'Imâm promet de «rendre semblable à lui-même comme Salmân», et que l'Imâm promeut ainsi lui-même au sommet des «h o d û d de son être». Que l'on compare avec nos T a'w î l â t, les symboles du Sinaï et de l'olivier que supporte son sommet, typifiant respectivement l'âme et l'Ame de l'âme, c'est-à-dire l'Imâm. Le Glorieux est le sujet et le héros de toutes les collections de livres jâbiriens: mieux qu'une simple individualité historique du passé ou de l'avenir, il est l'archétype exemplifiable en une pluralité d'adeptes, ceux-là mêmes qui atteignent au Salmân de leur microcosme, comme le dit le vieux traité O m m a l-K i t â b. Il est le y a t î m, l'orphelin, l'adopté de l'Imâm. Il est l'Etranger, l'Expatrié, le g h a r î b, comme le héros du Récit de l'exil occidental de Sohrawardî, celui que marque du sceau d'un pur Islam spirituel la célèbre sentence de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq: «L'Islam a commencé expatrié et il redeviendra expatrié comme il était au commencement; bienheureux ceux d'entre les membres de la communauté de Mohammad qui s'expatrieront.[206]»

Peut-être, dans un avenir imprévisible, surgira-t-il des rangs de la communauté ismaélienne un jeune philosophe qui assumera le soin de remettre tous ces thèmes a u p r é s e n t, en comprenant et dégageant tout ce qu'ils tiennent en réserve et qui est resté inexprimé,

parce que maintenu en marge de notre histoire. On ne lui prédit pas qu'il réussira à forcer l'incuriosité et l'indifférence des hommes; mais, à coup sûr, il répondra à l'attente de ceux qui aspirent au renouvellement de thèmes et de contre-thèmes répétés chez nous jusqu'à satiété.

184. Sur ces *hadith*, cf. *Kalâm-e Pir*, p. 147; dans ce dernier ouvrage, notre *hadith* a pour contexte l'épisode où l'Ange Azraël configure la forme de l'homme, d'après la forme divine qui lui apparaît à la surface de l'eau d'un bol placé devant lui, p. 60 du texte persan.

185. Sur ceux des Noms divins qui, par rapport aux sept Imâms sont les templiers *(sadana)* ou les trésoriers *(hazana)*, cf. Ibn 'Arabî, *Inshâ' al-dawâ'ir*, in H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften* des *I.'A.*, pp. 74-75.

186. Cf. Hallâj, *Dîwân* traduit et présenté par Louis Massignon (Documents spirituels, 10), Paris 1955, pp. 39-40, la cinquième des *Moqatta'ât*. Ces quatre vers, Rûzbehân de Shîrâz les choisit pour sceller son grand livre *Le Jasmin des Fidèles d'amour (Kitâb 'Abhar al-'Ashiqin);* cf. notre édition de cet ouvrage en collab. avec Moh. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), p. 111 de l'introduction française et § 287, p. 148 du texte persan.

187. L'édition Samî'î porte pour ce distique (p. 157 ligne 11) *ne-dânî* au lieu de *be-dânî* (mieux vaut *ne pas* te connaître toi-même). C'est cette leçon que commente Lâhîjî (M.I., 217-218): tant que tu n'as pas atteint le fond *(Konh, Grund)* de ton être et franchi la dualité *(dû'î)*, mieux vaut que tu ne te connaisses pas toi-même, si tu dois attacher à une connaissance encore toute rationnelle le nom de connaissance, autrement dit si tu n'as encore atteint qu'une connaissance de toi-même incapable de te donner la connaissance de ton seigneur.

188. Corriger la référence qorânique donnée p. 157 ligne 15 du texte; au lieu de 5:119 lire 33:65.

189. Sur le motif du *miroir* en général et la formule 1x1 comme formule de l'automultiplication de l'être *(wahdat al-wojûd)*, donnée chez Rûzbehân de Shîrâz et dans un roman spirituel irano-indien du XIII[e] siècle, cf. notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX), Zurich 1961.

190. Corr. p. 158 ligne 9: lire *man-e tû* au lieu de *man* o tû cf. ci-dessous note 194.

191. Cette déclaration «monadologique» serait à rapprocher de maintes déclarations semblables de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, dans le contexte de sa doctrine de l'intermonde et de la connaissance imaginative, comme faculté spirituelle liée à l'âme et indépendante de l'organisme corporel, notamment dans ses Gloses *(Ta'lîqât)* sur *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî: «Chaque entité d'entre les entités spirituelles humaines est dans l'Au-delà un univers complet par soi-même, de la même façon que l'ensemble de ce monde-ci, sans qu'il en résulte de gêne entre un de ces univers et un autre. Chaque être humain est dans le paradis un univers complet en soi.» (Glose 621, d'après notre numérotation, sur le § 245 de notre édition de *Hikmat al-Ishrâq*).

192. Cette confession extatique de Lâhîjî doit être comparée avec le songe visionnaire rapporté ci-dessus note 157, et surtout avec le récit d'une autre de ses visions de la *Lumière noire* (cf. la traduction à laquelle nous avons référé ci-dessus note 154). Le présent récit nous informe de l'expérience suivante: «Je vis que la *Lumière noire (nûr-e siyâh)* investissait la totalité de l'univers, si bien que toutes les choses avaient la couleur de cette lumière. Ivre et fou, je fus submergé dans cette lumière. Des fils de cette lumière furent liés en moi, et rapidement entraînèrent tout mon être vers l'en-haut. Il m'est impossible de décrire comment à chaque traction on m'élevait de plusieurs millénaires, de sorte que l'on me fit accéder au premier ciel, et j'y contemplai une foule de merveilles et d'étrangetés. De là, par une nouvelle traction, on m'entraîna au second Ciel. Ainsi de suite; chaque fois, par une traction nouvelle,on m'entraîna de Ciel en Ciel. Et dans chaque Ciel je contemplais des merveilles infinies, et finalement je parvins au ciel du Trône *('arsh*, la Sphère des Sphères). Là resplendit sur moi la lumière de la théophanie *(nûr-e tajallî-e Haqq)*, sans quantité ni qualité ni dimension. Et je vis la Majesté divine *(Hazrat-e Haqq)* sans modalité *(bî kayf)*. Dans cette théophanie je fus complètement aboli à moi-même *(fânî motlaq)* et sans conscience *(bî sho'ûr)*. Puis je revins à moi-même en ce monde. De nouveau l'Etre divin s'épi-

phanisa. De nouveau je fus aboli à moi-même et mis hors des limites. Tout se passait comme si j'étais aboli, puis je revenais à moi-même en ce monde. Puis l'Etre divin s'épiphanisait, et j'étais de nouveau anéanti. Mais une fois que j'eus trouvé ma surexistence par Dieu, je vis que cette Lumière absolue *(nûr-e motlaq)*, c'était moi-même *(manam)*. Ce qui se propage dans tout l'univers, c'est moi-même; d'autre que moi, il n'y a rien. L'éternellement étant, le démiurge de l'univers, c'est moi. Tout est subsistant par moi. Dans cet état mystique, des connaissances théosophiques, étranges et merveilleuses, concernant l'existentiation de l'univers, me furent révélées; par exemple, la compréhension théosophique de ces questions: pourquoi le Trône *('arsh*, le IXe Ciel) est-il si cristallin qu'il n'y a en lui aucun astre? Pourquoi la totalité des astres fixes est-elle dans le VIIIe Ciel? Pour quelle raison y a-t-il un astre différent dans chacun des sept autres Cieux? Pourquoi les entités spirituelles *(Arwâh)* ne se manifestent-elles pas *(zohûr)* dans les Eléments? Et autres questions semblables qu'il n'y a pas moyen d'exprimer comme il le faut, et que seul peut comprendre le mystique qui en a fait l'expérience» (M.I., 228-229).

193. Sur la notion *d'imkân*, cf. ci-dessus note 159.

194. Ici encore (cf. ci-dessus note 190) lire *man-e tû* au lieu de *man o tû;* cette correction est introduite par Lâhîjî lui-même, parce qu'elle est imposée par la nécessité de la rime avec le second hémistiche (M.I., 233).

195. Cf. notre livre sur *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 145 ss., sur ce motif du «Dieu créé dans les croyances».

196. Comparer les pages de Mohammad Karîm Khân Kermânî sur le cycle de la cosmogenèse (jusqu'à Adam) et le cycle de la prophétie et du retour (commençant avec Adam), traduites dans notre *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 339 ss.

197. Cf. notre livre sur Ibn 'Arabî (ci-dessus n. 195), pp. 184 ss. «Prière de Dieu et prière de l'homme».

198. Voir le texte de cet entretien entre Jâbir et l'Imâm Ja'far dans notre étude sur *Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII), Zurich 1950, p. 111.

199. Cf. ci-dessus note 189, et notre étude sur *Le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz* (Eranos-Jahrbuch XXVII), Zurich 1959, pp. 155 ss.

200. Les *hodûd* supérieurs (ou célestes) du hiérarchisme ismaélien correspondent en fait à la hiérarchie des Intelligences chez Avicenne, lesquelles ont été mises, en Occident, en correspondance avec les hiérarchies célestes de Denys l'Aréopagite. Sur ce dernier point, voir spécialement l'intéressant et significatif traité d'un avicennien anonyme latin publié par M.T. d'Alverny: *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle* (Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age, année 1940-1942, pp. 239-299). Une double planche de cette publication reproduit une figuration curieuse, restée jusqu'ici inexpliquée. «Au milieu des cercles qui s'étagent de la Terre à Dieu sont échelonnés de petits personnages qui semblent s'élancer vers les sphères supérieures. Le dernier, qui a encore un pied dans le monde sublunaire, est soulevé par les cheveux, de la main du second qui paraît vouloir l'entraîner. Les autres lèvent les bras vers le ciel, certains tiennent à la main des rouleaux (...) Ils sont au nombre de dix et avancent en âge suivant leur rang (...) On peut supposer assez facilement que ces dix personnages symbolisent l'ascension de l'âme humaine à travers les sphères célestes» (pp. 272-273). Le trait le plus curieux, ce sont quatre légendes qui semblent se rapporter à ces personnages comme s'ils formaient une hiérarchie d'initiés dont les rangs seraient en correspondance avec la hiérarchie des Intelligences (de la même manière que les rangs de la hiérarchie céleste des *hodûd 'olwîya* correspondent à ceux de la hiérarchie terrestre des *hodûd sofl ya*). A lire ces indications avec des «yeux ismaéliens», le *magister* correspondrait au *mo'allim;* les *ephebei* (si la lecture est juste) correspondraient à l'arabe *fatâ, fityân*, dont l'équivalent persan est *javânmard* et dont on a relevé ici l'acception technique (§§ 19, 35, 39); les *socii omnes* seraient l'ensemble des *mostajîbîn;* quant à la *cetera turba*, ce serait la masse des exotéristes restant en dehors de la *Da'wat*. Tout cela n'est que conjecture, bien entendu. Mais il reste que, si l'illustration latine sous-entend quelque influence gnostique, et si certains signes extérieurs en font rechercher les prototypes du côté de l'Espagne, on doit relever que, bien avant Ibn 'Arabî, le goût des diagrammes est particulièrement attesté dans les ouvrages ismaéliens (cf. ici le premier traité de notre Trilogie, le *Râhat al-'Aql* de Hamîd Kermânî, les œuvres de Nâsir Khosraw), et qu'enfin ce que suggèrent les dispositions et les gestes des personnages, échelonnés dans un schéma du monde également connu de l'Ismaélisme, s'acorderait assez bien avec ce que nous savons de la relation de chaque *hadd* avec son *mahdûd*. Il est impossible d'en dire plus.

201. *Shanâkht-e Imâm*, fol. 9 et 15vo, trad. pp. 34 et 49.
202. Cf. *Haft Bâb*, p. 26 de l'introduction de W. Ivanow.
203. Cf. déjà notre *Etude préliminaire pour le Livre des deux Sagesses de Nâsir-e Khosraw*, pp. 14-22, sur l'Ismaélisme iranien.
204. *Omm al-Kitâb*, éd. W. Ivanow (*Der Islam*, 1934), pp. 52-53 du ms.; sur la tragédie d'Abû'l-Khattâb, cf. *l'Etude* citée ci-dessus n. 203, pp. 14 ss.
205. Cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux* (ci-dessus note 197) pp. 104 ss., où à propos du «Glorieux comme archétype» nous pensons avoir montré qu'il n'y a nulle incompatibilité entre le fait d'un Jâbir, individualité historique, disciple de l'Imâm Ja'far, et une pluralité de rédacteurs du *corpus* jâbirien ou de héros de la *geste* jâbirienne.

Corrigenda

Dans le premier traité, §22, page 34, lignes 6 ss., au lieu de lire: «Ce n'est donc point qu'il y ait...» il apparaît plus clair de traduire ainsi: «Ce n'est donc point qu'il y ait quelque ipséité existante ou quelque ipséité inexistante (existence ou absence d'ipséité)...» Ou encore: «C'est donc qu'il n'y a ni ipséité existante ni ipséité inexistante (existence ou absence d'ipséité) en dehors de ce qui est révélé et manifesté à la première Intelligence...»

Dans le troisième traité, page (35) note 52, et page (48) ligne 21, lire *janâh* au lieu de *ajnâh*. Que l'on excuse ces «coquilles» et toutes celles qui auront échappé à la vigilance des correcteurs!

INDEX

Les nombres renvoient aux pages. Les nombres entre parenthèses renvoient à la pagination du troisième traité de la Trilogie. Cet index a son complément dans l'index général, l'index des versets qorâniques et l'index des hadith, mis à la fin de la partie arabe et persane du présent volume.

B

C

D

J

K

L

M

N

O

S

U

V

TABLE DES MATIERES

II

COSMOGONIE ET ESCHATOLOGIE

(Risâlat al-Mabda' wa'l-Ma'âd)

de Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî

ibn Mohammad ibn al-Walîd (VII°/XIII° s.)

(Traduction)

III

SYMBOLES CHOISIS DE LA «ROSERAIE DU MYSTÈRE»

(Ba'zi az ta'wîlât-e Golshan-e Râz)

(Traduction commentée)

Partie arabe et persane

۱۳۵	٥	پس شد	پس معلوم شد
۱۳۵	٤	حقیقت هـ را	حقیقت را همراز
۱٤۱	۳	ممکن	مکمن
۱٤۲	۲	الاّ	ألا
۱٤۲	۱۳	جسم جان	جسم وجان
۱٤۲	۱۸	آیهٔ ۱۸	آیهٔ ۲۸
۱٤۳	۸	که دنیا «	که « دنیا
۱٤٥	٦	تعلمون	تعملون
۱٥۱	۳	جانان	جان جان
۱٥۱	۱۱	بردهٔ	پردهٔ
۱٥۳	۱۳	سبدل	صدل
۱٥٤	۱٤-۱٥	خلقتُك .... لها	ماخلقتُك ولا الأشياء كلّها الاّ لأجل لها
۱٥٥	۱۰	بپای	ببای
۱٥٦	۱۳	وعناصر را	وعناصر
۱٥۷	۲۰	سورهٔ ٥	سورهٔ ۳۳ (الأحزاب) آیهٔ ٦٥
۱٥۸	۹	من وتو	من تو
۱٥۹	۲و۳	من وتست	من تست

١٠٣	٩	مجاراة	مجازاة
١١٠	١٨	آية	آية ١٦
١١٢	١	للشاربين	+ در حاشيه : سورهٔ ١٦ (النحل) آية ٦٨
١١٥	١١	لولا الله أن هدانا	+ در حاشيه :سورهٔ ٧ (الأعراف) آية ٤١
١١٦	٤	بفنسه	بنفسه
١١٦	١٨	ومن	ومن (بی تشدید ن)
١١٦	١٩	24	18
١١٩	١٦	صفراً	صفراء
١١٩	١٧	عليها	كلمه محو شود
١٢٠	٩	العنبعث	المنبعث
١٢٤	٧	ابن	بن
١٢٦	١٣	الرأى ،	ویرکول محو شود
١٢٦	١٥	ـ والذنوب	والذنوب ـ
١٢٧	٦	يستنفسه	يستنشقه
١٢٩	٨	لأن عدل	لأن الله عدل
١٢٩	١٢و١٩	ابن	بن
١٢٩	١٣	سر	سر (با تشدید ر)
١٢٩	١٥	على ما نقول وكيل	+ در حاشيه : سورهٔ ١٢ (يوسف) آية ٦٦ وسورهٔ ٢٨ (القصص) آية ٢٨

٤٦	٢	أجزاؤه	أجزاء
٥٨	٥	الجسمانى	+ (ويضيف اليه علتهما)
٦٣	٩	فى جوهريته	+ الاختلاف
٧١	١	الأشتاه	الأشياء
٧١	٥	الاربعة	الاربعة
٧١	١٢	المخيرة	المخبرة
٧١	١٤	(من)	كلمه محو شود
٧٢	١٣	ا بعه	الاربعة
٧٤	٦	جمعت	جمعت
٨٠	٦	الستة	الست (بانشديد ت)
٨٣	٢	والدم	والدم (بى تشديد م)
٨٥	٤	ورؤيتة	ورؤيته
٩٢	١	الهدى	الهادى
٩٢	٦	والتأويل	والتأييد
٩٣	٢	التأويل	التأييد
٩٥	١٣	يتصور	ويتصور
٩٧	٢	دو فضل عظيم	+ در حاشيه : سورهٔ ٣ (آل‌عمران) آيهٔ ١٦٨
٩٩	٣	المبدا	المبدأ
٩٩	٥	ابن	بن

جدول خطا وصواب و اضافات

صفحه	سطر	بجای	نوشته وخوانده شود
٤	٨	الغاوبين	الغاوين
٤	١٨	والذى	الذى
٩	١٧	الترطيب	التركيب
١٠	٨	الينابيع	+ الروحانية
١١	٤	وترطيبهم	وتركيبهم
١١	٤	وترطيبه	وتركيبه
١١	١٣	المؤدبة	المؤذية
٢٥	١٦	اذاً بالعقل	اذاً ثباتها بالعقل
٣١	٣	الجسد	بالجسد
٣١	٤	واحالة	احالته
٣١	١٤	والمقائس	والمقائيس
٣٢	١٤	ليست	لست
٣٢	١٥	عزيزة	غريزة
٤٠	١٥	بمعونة	بعونة
٤٣	١٢	الاكوان	الاكوار
٤٥	٩	ولا جزء	وكل جزء
٤٥	١٦	لهما	كلمه محو شود